Il Sudore della Fronte

Una storia culturale del lavoro

Collana Erranze · 9 — Giovanni Martini

© 2026 Giovanni Martini

Distribuito con licenza Creative Commons BY-NC-SA 4.0
creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0

Edizione cartacea — Collana Erranze, vol. 9

Il testo è stato scritto dall'autore; strumenti di intelligenza artificiale sono stati utilizzati come supporto editoriale (rifinitura linguistica e coerenza del testo).

Prima edizione: 2026

Sommario

Prologo: Il paradosso del tempo pieno **5**

Parte Prima: Prima del lavoro, le economie del tempo **9**

Parte Seconda: La maledizione, il lavoro nella tradizione biblica **15**

Parte Terza: La vocazione, dal monastero alla fabbrica dello spirito **21**

Parte Quarta: La disciplina, il tempo del capitale **29**

Parte Quinta: Il diritto, dalla rivendicazione alla norma **39**

Parte Sesta: L'identità, lavorare se stessi **49**

Parte Settima: I critici, l'elogio del non-lavoro **63**

Epilogo: Il lavoro che resta **75**

Testi di riferimento 77

Nella stessa collana **81**

L'autore **83**

Prologo: Il paradosso del tempo pieno

Nel 1963 Heinrich Böll pubblicò un brevissimo racconto, *Aneddoto con effetto deprimente sulla morale del lavoro*. Un turista arriva in un porto di pescatori. Trova un uomo sdraiato sulla barca, sonnecchiante sotto il sole. Gli fa notare che con più impegno potrebbe acquistare una seconda barca, poi una terza, mettere insieme una flotta, aprire una conserveria, quotarsi in borsa, diventare ricco. "E poi?" chiede il pescatore. «Allora potresti sederti al sole e goderti la vita.» Il pescatore sorride: "Ma è esattamente quello che sto già facendo." La storia ha la struttura di un paradosso zen e la precisione di un teorema: il turista offre al pescatore, attraverso decenni di fatica aggiuntiva, la stessa cosa che il pescatore possiede già. Eppure non riesce a capire perché l'altro non voglia seguire il percorso più lungo. Questo libro parte da quella incomprensione.

Nel 1930, in piena Grande Depressione, John Maynard Keynes scrisse un breve saggio, *Possibilità economiche per i nostri nipoti*. Vi prevedeva che entro un secolo, grazie al progresso tecnico, l'orario di lavoro si sarebbe ridotto a quindici ore settimanali. Il problema dell'umanità non sarebbe più stato produrre a sufficienza. Sarebbe stato imparare a riempire un tempo libero improvvisamente vastissimo senza impazzire di noia.

Mancano pochi anni alla scadenza che Keynes si era dato, e la previsione si è rivelata sbagliata su quasi ogni punto. La ricchezza pro capite è cresciuta come e più di quanto lui immaginava, ma le ore di lavoro non sono crollate. Non per tutti, almeno. Si sono ridistribuite in modo ineguale, comprimendosi per alcuni e dilatandosi per altri, e per una parte consistente della popolazione mondiale rimangono quelle che erano, o peggio.

C'è un secondo paradosso, meno citato del primo ma più inquietante. Le tecnologie che avrebbero dovuto liberarci dal lavoro, l'email, lo smartphone, la connessione permanente, sono le stesse che hanno fatto crollare il confine tra l'orario di lavoro e tutto il resto. Non lavoriamo necessariamente di più in termini di ore contate, ma lavoriamo in modo più diffuso, più insidioso, infiltrato negli interstizi che un tempo erano protetti: la cena, il weekend, le vacanze, il letto prima di dormire. E soprattutto: quando qualcuno ci chiede di descriverci, la prima cosa che diciamo, quasi sempre, è cosa facciamo per vivere. Non la famiglia che abbiamo, non i libri che leggiamo, non il paese in cui siamo nati. Il mestiere. Come se il lavoro non fosse più soltanto un'attività tra le altre, ma il luogo in cui si decide chi siamo.

Da qui il titolo di questo libro, preso da un versetto che tutta la cultura occidentale porta inciso da qualche parte, anche chi non l'ha mai letto: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (Genesi 3,19). È una condanna, pronunciata da un Dio adirato all'uomo che ha appena perso il paradiso. Eppure oggi, paradossalmente, il sudore della fronte è spesso ciò a cui aspiriamo: il lavoro come realizzazione, come vocazione, come la cosa che amiamo fare, persino quando ci consuma. Come è potuta diventare desiderabile, indizio di una vita riuscita, la stessa pena che un tempo era il segno della cacciata?

Questo libro segue quella domanda attraverso millenni. Si parte dalle economie del dono dei cacciatori-raccoglitori, che secondo l'antropologo Marshall Sahlins lavoravano meno di noi pur possedendo meno. Poi la maledizione biblica e la sua lenta trasfigurazione in vocazione, prima monastica e poi protestante. Poi la disciplina industriale del cronome-

tro e della catena di montaggio, e i diritti conquistati con il sangue dei movimenti operai. Infine l'identità contemporanea, in cui il lavoro è chiamato a darci un senso che un tempo cercavamo altrove, e i suoi critici più radicali, che ne hanno proposto non la riforma ma l'abolizione, o almeno una drastica riduzione.

Non è un libro che difende il lavoro né un libro che lo condanna. È piuttosto la storia di un'oscillazione che continua a ripetersi, in epoche e culture diverse, tra due poli mai conciliati: il lavoro come pena da cui liberarsi e il lavoro come luogo in cui realizzarsi. Le pagine che seguono non scelgono tra i due poli. Cercano di mostrare perché continuiamo, da millenni, a non riuscire a scegliere.

Parte Prima: Prima del lavoro, le economie del tempo

I cacciatori-raccoglitori e "la società opulenta originaria" (Sahlins)

Nel 1966, a un convegno di antropologia all'Università di Chicago intitolato significativamente "Man the Hunter", l'antropologo Marshall Sahlins presentò una relazione che ribaltava un secolo di pregiudizi evoluzionistici. L'immagine corrente del cacciatore-raccoglitore era quella di un essere perennemente sull'orlo della fame, costretto a un'attività incessante per la mera sopravvivenza: un'esistenza, secondo la formula di Hobbes spesso citata a sproposito in questo contesto, "solitaria, povera, sgradevole, brutale e breve".

Sahlins incrociò i dati etnografici raccolti tra gli Ju/'hoansi del deserto del Kalahari e gli aborigeni australiani. Quei popoli dedicavano alla procurazione del cibo non più di quindici, venti ore alla settimana. Il resto del tempo era riposo, conversazione, rituale, sonno diurno: un'abbondanza di ozio che nessuna società agricola o industriale avrebbe mai più conosciuto.

Il titolo del saggio che ne seguì, *La società opulenta originaria* (1972), è volutamente provocatorio. Opulenza non significa accumulo di beni, ma il suo esatto contrario: per Sahlins i cacciatori-raccoglitori raggiungono l'abbondanza non producendo di più, ma desiderando di meno.

È quella che chiama la "via zen" alla ricchezza, contrapposta alla via occidentale, che insegue bisogni sempre crescenti con mezzi sempre insufficienti. Due strade opposte verso lo stesso obiettivo. Soddisfare i propri desideri, con esiti diametralmente diversi sul piano del tempo libero e dell'ansia. Il cacciatore-raccoglitore non accumula perché muoversi con un eccesso di beni è uno svantaggio, non un vantaggio, in un'esistenza nomade. E non si affanna perché la natura, nei territori meno ostili, offre a sufficienza a chi sappia leggerla.

Sahlins fu accusato, negli anni successivi, di idealizzare condizioni di vita comunque dure, segnate da alta mortalità infantile e da violenza interpersonale non trascurabile. Studi più tardi hanno in parte ridimensionato i suoi numeri, includendo nel conteggio del "lavoro" anche la preparazione del cibo e la fabbricazione degli strumenti, voci che Sahlins aveva escluso.

Ma il nucleo della sua tesi regge. È uno degli argomenti più scomodi mai posti alla base della nostra storia economica. La scarsità non è una condizione oggettiva: è una relazione tra bisogni e mezzi, e l'aumento dei bisogni può produrre più scarsità percepita di quanta ne elimini l'aumento dei mezzi. Se Sahlins ha ragione anche solo in parte, la storia che stiamo per raccontare non è quella di un'umanità che si libera progressivamente dalla fatica grazie al progresso. È, almeno in parte, la storia di come abbiamo inventato bisogni capaci di renderci più occupati di quanto fossimo all'inizio.

Esiodo: la fatica come destino, non come scelta

Si deve fare un salto di alcuni millenni, dalle savane del Kalahari alla Beozia del VII secolo a.C., per trovare la prima testimonianza scritta che l'Occidente possiede sul lavoro agricolo: *Le opere e i giorni* di Esiodo. Il poema nasce da una contesa molto concreta. Esiodo intenta una causa ereditaria contro il fratello Perse, accusato di aver corrotto i giudici per impossessarsi di una porzione di terra superiore al dovuto. Da questo contenzioso familiare trae un'intera filosofia del lavoro:

l'unica strada onesta verso la sussistenza è la fatica della terra, e chi cerca scorciatoie, l'inganno, il furto, la frode giudiziaria, si condanna da sé alla rovina.

Il mito che Esiodo racconta per spiegare la necessità del lavoro è quello delle cinque età, dall'età dell'oro fino a quella del ferro in cui vive il poeta stesso. Nell'età dell'oro gli uomini vivevano "come dèi", senza fatica, senza vecchiaia, e la terra produceva da sola, spontaneamente, in abbondanza. Da quella condizione originaria di grazia si scende, età dopo età, fino alla condizione presente, in cui Zeus "ha nascosto" agli uomini i mezzi di sussistenza, costringendoli a strapparla alla terra con il sudore. È una struttura narrativa che anticipa, con sorprendente precisione, quella della Genesi. Un'epoca felice e senza lavoro, una colpa, e poi la fatica come condizione permanente della vita umana dopo la caduta.

Ma a differenza del testo biblico, che colloca il lavoro nel campo della punizione divina, Esiodo introduce una distinzione destinata a diventare influente: esiste una buona e una cattiva forma di rivalità, una buona e una cattiva *eris*, contesa. La cattiva alimenta la guerra e la lite giudiziaria. La buona spinge il vasaio a invidiare il vasaio più bravo di lui, il contadino il contadino più ricco, e in questo modo a lavorare meglio e di più. Il lavoro non è soltanto una pena da scontare: è anche il terreno su cui si misura il valore di un uomo. Esiodo apre così una porta che il mondo greco classico, paradossalmente, richiuderà con forza.

Il disprezzo greco per il lavoro manuale: schiavitù, otium, banausia

La porta aperta da Esiodo, il lavoro come misura del valore personale, viene richiusa nel giro di pochi secoli dalla cultura aristocratica della polis classica. Per Aristotele, che nella *Politica* sistematizza posizioni già diffuse nel suo tempo, il lavoro manuale retribuito è incompatibile con la cittadinanza piena. Chi lavora per un salario è escluso. L'artigiano, il bottegaio, il bracciante vivono in una condizione che Aristotele

definisce *banausia*: un termine che indica non solo l'occupazione meccanica ma una forma di servilità dell'anima, l'abitudine a piegare il proprio tempo e il proprio corpo alle necessità di un altro. Quella condizione rende impossibile la virtù piena, perché toglie l'agio (*scholé*) necessario alla vita contemplativa e politica, le uniche attività degne di un uomo libero.

Il pensiero greco distingue qui con precisione, ed è una distinzione che attraverserà tutta la storia successiva fino a Hannah Arendt. Da un lato il *poiein*, il fabbricare; dall'altro il *prattein*, l'agire politico tra pari. Da un lato la *poiesis* dell'artigiano, dall'altro l'*energeia* del cittadino che delibera nell'agorà. Il lavoro manuale produce oggetti necessari alla vita, ma resta intrappolato nella categoria della necessità (*anánke*), mentre la politica e la filosofia appartengono al regno della libertà.

Non è un caso che l'intera economia produttiva della polis classica poggi sulla schiavitù. Il cittadino libero può dedicarsi all'otium, non l'ozio nel senso moderno e un poco colpevole del termine, ma il tempo libero dalla necessità, riempito di filosofia, politica, contemplazione. Può farlo proprio perché un'ampia popolazione servile si fa carico del *negotium*, della fatica produttiva che rende possibile quella libertà.

Questo disprezzo per il lavoro manuale non è universale nemmeno nella Grecia antica. A Sparta il lavoro era affidato agli iloti con una rigidità ancora maggiore, mentre in alcune poleis commerciali come Corinto l'attività artigianale godeva di maggiore considerazione. Ma è la visione ateniese, filtrata da Platone e soprattutto da Aristotele, a trasmettersi come eredità dominante alla cultura romana e poi a quella medievale: l'idea che il lavoro, in sé, sia un ostacolo alla pienezza umana, non la sua espressione. Il cristianesimo la erediterà solo in parte. La Riforma protestante, quasi duemila anni più tardi, la rovescerà radicalmente.

Roma: negotium e dignitas, lavoro libero e lavoro servile

Roma eredita dalla Grecia la struttura di fondo, l'economia fondata sul lavoro schiavile, ma introduce una sfumatura lessicale che rivela una sensibilità diversa. Il termine latino per "occupazione", *negotium*, si costruisce per negazione: *nec otium*, non ozio, l'assenza della condizione preferibile. È una conferma linguistica della gerarchia greca fra il tempo libero e il tempo occupato.

Cicerone, nel *De Officiis*, ripete quasi alla lettera la gerarchia aristotelica. Condanna come "sordide" le occupazioni dei salariati, di chi vende il proprio lavoro e non i frutti della propria arte. E colloca fra le occupazioni degne di un uomo libero la grande agricoltura, gestita a distanza tramite schiavi e amministratori, mai praticata di persona dal proprietario.

Eppure nella società romana, a differenza di quella ateniese, esiste un concetto che mitiga parzialmente questo disprezzo. È la *dignitas*: il prestigio sociale che deriva non dal tipo di attività in sé ma dalla posizione di chi la esercita e dal modo in cui la esercita. Un magistrato che amministra la giustizia, un giurista che redige contratti, un architetto che progetta un tempio esercitano attività che comportano un impegno enorme di tempo e di fatica intellettuale. Restano comunque nel novero delle occupazioni onorevoli (*honestae*), perché non comportano la vendita diretta della propria forza fisica a un padrone e perché si esercitano nell'interesse della collettività, non per mero salario.

Su questa distinzione fra lavoro libero e lavoro servile si innesta un'istituzione che la Grecia classica non conosceva nella stessa misura: la manomissione. Uno schiavo poteva ottenere la libertà e diventare cittadino, spesso proprio grazie all'abilità dimostrata in un mestiere, amministrativo, artigianale, persino intellettuale.

Roma fondava la propria economia sulla schiavitù in misura ancora più sistematica della polis greca. Eppure lasciava aperta una porta di mobilità che la rigidità ideologica ateniese teneva quasi del tutto

chiusa. È un'ambivalenza che prefigura, in piccolo, la tensione che attraverserà l'intera storia successiva del lavoro: fra la fatica come marchio di subordinazione e la fatica come strada, per quanto stretta, verso il riconoscimento.

Parte Seconda: La maledizione, il lavoro nella tradizione biblica

Genesi 3: «con il sudore del tuo volto mangerai il pane»

Nel giardino dell'Eden, prima della trasgressione, l'uomo lavora già. Genesi 2,15 racconta che Dio pose Adamo nel giardino "perché lo coltivasse e lo custodisse". È un dettaglio che la memoria collettiva tende a cancellare, sovrascritto dalla scena più drammatica che segue, ed è decisivo: nella tradizione ebraico-cristiana il lavoro non nasce con la colpa. Esiste già nella condizione di grazia, come compito affidato all'uomo in quanto immagine di un Dio che a sua volta, nel racconto della creazione, "lavora" sei giorni e si riposa il settimo. Ciò che la trasgressione introduce non è il lavoro in sé, ma una sua trasfigurazione precisa: la fatica, il dolore, la resistenza della materia.

Dopo che Adamo ed Eva hanno mangiato il frutto proibito, la sentenza divina si articola in tre maledizioni distinte, rivolte al serpente, alla donna e all'uomo. A quest'ultimo Dio dice: «Maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te… Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché tornerai alla terra» (Genesi 3,17-19).

Non è la terra a essere abolita come fonte di sussistenza, ma la sua collaborazione spontanea. Prima il giardino produceva senza resistenza; ora produce solo a prezzo di fatica, e la fatica si conclude solo con la morte: "polvere tu sei e in polvere tornerai".

È in questo passaggio, più di ogni altro, che si forma il nucleo simbolico da cui questo libro prende il titolo. Il sudore non è qui metafora della dedizione o dell'impegno, come diventerà in epoche successive. È il segno fisico di una rottura, l'indizio visibile che il rapporto fra l'uomo e il mondo non è più quello originario, di dono reciproco, ma quello di un'estorsione faticosa. Il lavoro, da compito affidato in un giardino accogliente, diventa lotta contro un suolo divenuto ostile.

È una sfumatura da tenere a mente per tutto il libro. Ciò che il cristianesimo eredita dalla Genesi non è "il lavoro come male", ma il lavoro come segno permanente di un esilio: una fatica che ricorda, ogni giorno, ciò che si è perduto.

L'Ecclesiaste: la vanità della fatica sotto il sole

Se la Genesi colloca la fatica all'origine del mondo, l'Ecclesiaste la osserva nel suo svolgersi quotidiano, e ne trae una conclusione ancora più radicale. Il libro, o Qohelet, fu scritto probabilmente nel III secolo a.C., in un'epoca di crisi e di contatto con la filosofia ellenistica. Il ritornello che lo attraversa è *hevel havalim*. Viene tradotto convenzionalmente come "vanità delle vanità", ma è reso più precisamente con "soffio di soffi", "fumo di fumo": qualcosa che si dissolve appena lo si afferra. Si applica con particolare insistenza al lavoro umano: «Ho odiato dunque la vita, perché mi era penosa ogni opera fatta sotto il sole» (Ecclesiaste 2,17).

L'argomento di Qohelet non è che il lavoro sia faticoso: questo lo sapeva già Genesi. È che sia inutile nel senso più radicale, perché i suoi frutti non restano nelle mani di chi li produce. «C'è chi ha lavorato con

sapienza, con scienza e con successo, e lascerà la sua eredità a chi non vi ha per nulla faticato» (2,21): l'eredità passa a un erede che potrebbe essere uno sciocco, vanificando il senso stesso dell'accumulo.

E più a fondo ancora: anche l'identità di chi lavora si dissolve nel tempo, perché «non resta ricordo degli antichi, e di quelli che saranno non resterà ricordo presso coloro che verranno in seguito» (1,11). Il lavoro non costruisce nulla che duri, in un universo che Qohelet osserva ciclico e ripetitivo, «ciò che è stato sarà, e ciò che si è fatto si rifarà» (1,9).

Eppure l'Ecclesiaste non conclude per la rinuncia totale. Propone una forma più modesta di consolazione: «Non c'è nulla di meglio per l'uomo che mangiare, bere e godersi il frutto delle sue fatiche. Anche questo, mi sono accorto, viene dalla mano di Dio» (2,24).

È una mossa filosofica sottile, che anticipa di secoli certe conclusioni dell'epicureismo e dello stoicismo. Se il lavoro non può dare un senso ultimo, può ancora offrire un piacere immediato e circoscritto, godibile proprio perché spogliato di ogni pretesa di durare. Fra la condanna della Genesi e l'elogio della vocazione che verrà secoli più tardi, l'Ecclesiaste apre una terza via, più scettica e forse più moderna di entrambe: il lavoro come attività che si giustifica nell'istante, non nel risultato.

Il lavoro come penitenza nel cristianesimo antico

I primi secoli del cristianesimo ereditano da Genesi la cornice della maledizione, ma la rielaborano attraverso una nuova teologia della redenzione. Se il lavoro faticoso è conseguenza del peccato originale, e Cristo è venuto a redimere l'uomo da quel peccato, allora il lavoro cambia di segno. Assume un significato che prima non aveva: non più solo pena, ma anche strumento di penitenza: occasione per partecipare, nella propria carne, alla sofferenza necessaria alla salvezza.

Paolo di Tarso, che pure lavorava di mestiere come fabbricante di tende, scrive ai Tessalonicesi una frase destinata a fortuna immensa: "Se qualcuno non vuol lavorare, neppure mangi" (2 Tessalonicesi 3,10).

Lenin la cita quasi alla lettera in *Stato e rivoluzione* (1917), e la formula entra poi, come principio, nell'articolo 12 della Costituzione sovietica del 1936: «Chi non lavora non mangia» (in russo: «Кто не работает, тот не ест»). Nasce come esortazione contro l'ozio dei membri della comunità che, attendendo un imminente ritorno di Cristo, avevano smesso di occuparsi delle proprie necessità materiali. Diventa presto un principio etico generale.

È però con il monachesimo del deserto, tra il III e il IV secolo, che il lavoro penitenziale trova la sua forma più compiuta. I padri del deserto egiziano, Antonio per primo, intrecciano il lavoro manuale, intrecciare ceste, tessere stuoie, con la preghiera ininterrotta. L'equilibrio ha una funzione precisa. Serve a combattere l'*acedia*, quella che i monaci chiamavano "il demone meridiano", una forma di torpore spirituale e di disgusto per la propria cella che assale soprattutto nelle ore centrali della giornata, quando il sole è più alto e il tempo sembra non passare.

Il lavoro manuale, ripetitivo e umile, diventa l'antidoto pratico a questa tentazione. Occupa le mani perché la mente non si disperda. E produce un piccolo guadagno che permette al monaco di non dipendere interamente dalla carità altrui, mantenendo così anche un margine di dignità materiale.

Questa sintesi fra fatica fisica e disciplina spirituale, già abbozzata nel deserto egiziano, è il seme da cui germinerà due secoli più tardi la regola di Benedetto da Norcia, con il suo celebre *ora et labora*, che racconteremo nella Parte Terza.

Il punto da fissare qui è un altro. Nel cristianesimo antico il lavoro non viene mai elevato a valore positivo in sé, come accadrà con la Riforma: resta uno strumento, sempre subordinato a un fine più alto, la lotta contro il peccato e la preparazione dell'anima alla vita eterna. Il sudore della fronte continua a essere, anche per i primi cristiani, il segno di un esilio. Solo che ora è un esilio che si può attraversare con un senso.

L'ebraismo rabbinico: dignità del lavoro accanto alla pena

Mentre il cristianesimo antico elabora la propria teologia del lavoro come penitenza, la tradizione rabbinica percorre una strada in parte diversa. Si sviluppa nei secoli successivi alla distruzione del Tempio (70 d.C.), e riesce a tenere insieme la maledizione di Genesi e una valorizzazione esplicita, quasi orgogliosa, del mestiere.

Il Talmud babilonese contiene un detto attribuito a Rabbi Yehuda, spesso citato come emblema di questa sensibilità: «Chi non insegna un mestiere a suo figlio, è come se gli insegnasse a rubare» (Kiddushin 29a). Il lavoro non è solo necessità economica: è parte costitutiva dell'educazione morale, garanzia di onestà e di indipendenza. Al punto che la stessa tradizione registra con ammirazione, non con imbarazzo, che grandi maestri della legge esercitassero mestieri umili accanto allo studio. Hillel era un boscaiolo, Rabbi Yehoshua un fabbro, Rabbi Yitzhak un fabbro ferraio.

Questa compresenza di studio e lavoro manuale è lontanissima dal disprezzo aristotelico per la *banausia*. Si riassume in un principio enunciato nei *Pirkei Avot*, i "Detti dei Padri": «Bello è lo studio della Torah insieme a un'occupazione, perché la fatica di entrambi fa dimenticare il peccato» (Avot 2,2). Il lavoro, lungi dall'essere un ostacolo alla vita spirituale, ne diventa un alleato pratico. Tiene occupate le mani e la mente, scongiura la tentazione, e garantisce al tempo stesso quella sussistenza materiale senza la quale lo studio stesso, nella visione rabbinica, rischia di scadere in un privilegio per pochi.

Resta, sullo sfondo, la cornice di Genesi 3. Il lavoro è comunque definito, in più di un passaggio talmudico, come parte della condizione decaduta dell'uomo, qualcosa che nel mondo a venire (*olam ha-ba*) non sarà più necessario.

Ma a differenza della lettura cristiana antica, che subordina il lavoro alla penitenza, la tradizione rabbinica gli riconosce una dignità autonoma già qui, nel mondo presente. Il mestiere onesto è motivo di

rispetto sociale, condizione per il matrimonio, garanzia contro la povertà che il Talmud considera "peggiore di cinquanta piaghe". È un'eredità che, attraverso strade carsiche e spesso non riconosciute, confluirà secoli dopo nell'etica del lavoro che la Riforma protestante rivendicherà come propria invenzione.

Parte Terza: La vocazione, dal monastero alla fabbrica dello spirito

Benedetto da Norcia: ora et labora, il lavoro santificato

Nel 529, sul monte Cassino, Benedetto da Norcia fonda l'abbazia che diventerà il modello di riferimento per tutto il monachesimo occidentale. La sua Regola organizza la giornata del monaco secondo un principio di alternanza rigorosa fra preghiera liturgica, *opus Dei*, e lavoro manuale o intellettuale.

La formula con cui questo equilibrio è universalmente ricordato, *ora et labora*, "prega e lavora", non compare in realtà nel testo originale della Regola. È una sintesi successiva, probabilmente di origine ottocentesca. Ma riassume con efficacia un principio che il capitolo 48 enuncia in apertura: «L'ozio è nemico dell'anima. Perciò i fratelli devono essere occupati in determinati momenti nel lavoro manuale, e in altri momenti determinati nella lettura divina.»

Ciò che distingue Benedetto dai padri del deserto, da cui pure eredita la diffidenza verso l'*acedia*, è la sistematicità. Integra il lavoro nella vita comunitaria fino a renderlo un elemento strutturale, non più solo un rimedio individuale alla tentazione. La Regola prevede turni precisi per il lavoro nei campi, in cucina, nello scriptorium dove i monaci copiano

manoscritti, salvando di fatto gran parte della letteratura classica che sarebbe altrimenti andata perduta nel collasso dell'impero romano d'Occidente.

Nel Medioevo il disprezzo aristocratico per il lavoro fisico era ancora la norma sociale dominante. Il lavoro manuale dei monaci benedettini costituisce quindi una rottura silenziosa ma profonda: l'abate stesso, secondo la Regola, non deve disdegnare di lavorare con le proprie mani quando necessario.

Resta, tuttavia, una differenza decisiva. Mille anni più tardi la Riforma cambierà tutto. Per Benedetto il lavoro ha valore in quanto disciplina dell'anima e sostentamento della comunità, non in quanto vocazione individuale capace di glorificare Dio attraverso il successo nel mondo. Il monaco lavora per restare umile, per tenere occupato il corpo mentre la mente cerca Dio, e i frutti del suo lavoro appartengono alla comunità.

È un modello che santifica il lavoro collocandolo fuori dal mondo, dentro il recinto protetto del monastero. La grande trasformazione successiva consisterà nel portare quella stessa santificazione dentro il secolo, nella bottega dell'artigiano e nel banco del mercante.

Gli scalpellini della cattedrale: il significato come scelta narrativa

A un uomo intento a squadrare blocchi di pietra in un cantiere medievale viene chiesto cosa stia facendo. "Non lo vedi? Sto squadrando questa pietra" risponde, con l'irritazione di chi trova la domanda superflua. Poco distante, un secondo operaio compie esattamente lo stesso gesto, con gli stessi strumenti, nello stesso cantiere. Interrogato a sua volta, risponde: «Sto costruendo una cattedrale.» È una parabola di origine incerta, tramandata in molte varianti, che la tradizione popolare colloca spesso nei cantieri delle cattedrali gotiche e che una versione più tarda, di dubbia autenticità storica ma ampiamente citata, lega persino al cantiere di ricostruzione della cattedrale di San Paolo a

Londra, sotto la direzione dell'architetto Christopher Wren, dopo il grande incendio del 1666. Va presa, in altre parole, non come documento ma come mito: un racconto che la cultura occidentale continua a raccontarsi perché tocca un nervo scoperto.

Il nervo scoperto è questo. Il lavoro materiale compiuto dai due uomini è identico, misurabile, intercambiabile, eppure l'esperienza soggettiva che ciascuno ne ha è radicalmente diversa. E quella differenza non dipende da nulla che un osservatore esterno possa misurare nella pietra o nel gesto. Dipende interamente dalla cornice narrativa in cui il lavoratore colloca il proprio compito: un'attività isolata e ripetitiva, oppure un frammento di un progetto che lo trascende nel tempo, una cattedrale che lo scalpellino non vedrà mai completata, costruita per generazioni che non lo conosceranno.

È la stessa intuizione che, otto secoli più tardi, la psicologia organizzativa formalizzerà in termini empirici. La ricercatrice Amy Wrzesniewski, in uno studio del 1997 condotto con Clark McCauley, Paul Rozin e Barry Schwartz, distingue tre modi in cui le persone si rapportano al proprio lavoro: *job*, *career*, *calling*, semplice mansione, percorso di carriera, vocazione. Mostra poi che lavoratori con mansioni oggettivamente identiche, addetti alle pulizie di un ospedale nel suo studio più citato, possono collocarsi in una qualunque delle tre categorie. Dipende da come ridefiniscono attivamente, nella propria mente e nelle proprie pratiche quotidiane, il senso e i confini del compito assegnato: un fenomeno che Wrzesniewski chiama *job crafting*.

La parabola degli scalpellini anticipa dunque, in forma di racconto popolare, un'intuizione che attraverserà il resto di questo libro sotto travestimenti diversi. Il senso del lavoro non è una proprietà fissa del compito svolto: è il prodotto di una narrazione, religiosa nel caso di Benedetto, vocazionale nel caso di Lutero che le pagine seguenti racconteranno, manageriale nel caso di Wrzesniewski.

Trasformare la pietra squadrata in cattedrale è una capacità autentica, e in certa misura liberatoria. Ma è anche, come la Parte Sesta di questo libro mostrerà a proposito della retorica del "fai ciò che ami", una

capacità che il lavoratore può coltivare per se stesso oppure vedersi sollecitare dall'esterno, da chi quel lavoro lo retribuisce, per ottenere più dedizione allo stesso prezzo.

Lutero: il Beruf, ogni mestiere come chiamata di Dio

Nel 1517, affiggendo le sue novantacinque tesi alla porta della chiesa del castello di Wittenberg, Martin Lutero avvia una rivoluzione teologica. Fra le sue molte conseguenze, ne avrà una decisiva per la storia del lavoro: l'abolizione della gerarchia fra vita religiosa e vita secolare. Per la teologia medievale, il monaco e il sacerdote occupavano uno stato di vita superiore, più vicino a Dio, rispetto al contadino o all'artigiano. Lutero rifiuta questa gerarchia alla radice: ogni cristiano battezzato, attraverso il "sacerdozio universale dei credenti", ha pari dignità spirituale davanti a Dio, indipendentemente dallo stato che occupa.

Lo strumento attraverso cui Lutero veicola la rivoluzione è una parola tedesca: *Beruf*. Nella sua traduzione della Bibbia, in particolare nel passaggio del Siracide 11,20-21, la parola comincia a indicare insieme due significati che prima restavano separati. Da un lato la professione, il mestiere che uno esercita nel mondo; dall'altro la vocazione, la chiamata divina che destina ciascuno a un compito specifico.

Prima di Lutero, "vocazione" indicava quasi esclusivamente la chiamata alla vita religiosa, monastica o sacerdotale. Dopo Lutero, il fornaio, il calzolaio, la madre di famiglia, il principe che governa hanno tutti un proprio *Beruf*, attraverso cui servono Dio e il prossimo tanto quanto un monaco chiuso in convento, se non più.

Questa fusione fra mestiere e chiamata ha una conseguenza pratica immediata, su cui Lutero insiste con forza polemica. Il valore religioso di un'attività non dipende dal suo prestigio sociale né dalla sua apparente santità. Dipende dalla fedeltà con cui viene svolta e dall'utilità che

porta al prossimo. "Una serva che lavora con diligenza" scrive Lutero «è più gradita a Dio di tutti i digiuni e le preghiere di un monaco che trascura il proprio dovere.»

Il lavoro ordinario, ripetitivo, persino umile, viene così investito di una dignità religiosa che la teologia medievale riservava all'eccezionalità del voto monastico. È il primo passo verso quella che Max Weber chiamerà secoli dopo l'etica protestante del lavoro. Decisivo, anche se Lutero stesso non ne trarrà tutte le conseguenze economiche.

Calvino: il successo come segno di elezione

Se Lutero apre la porta della santificazione del lavoro ordinario, è Giovanni Calvino, una generazione più tardi, a imprimerle la torsione che ne moltiplicherà l'effetto storico. Al centro della teologia calvinista sta la dottrina della predestinazione assoluta. Dio, fin dall'eternità, ha già stabilito chi sarà salvato (gli eletti) e chi sarà dannato, e nessuna opera umana, nessun sacramento, nessuna intercessione può modificare quel decreto. Presa alla lettera, è una dottrina che dovrebbe produrre fatalismo, non operosità. Se la sorte è già scritta, perché affannarsi?

Eppure l'effetto storico fu l'opposto. La ragione sta in un bisogno psicologico che Calvino stesso non teorizza esplicitamente, ma che i suoi successori elaborano in un sistema pratico coerente, i predicatori puritani inglesi e americani del Seicento in particolare. L'elezione è invisibile, e l'incertezza sulla propria sorte eterna è psicologicamente insostenibile: i fedeli cercano allora segni indiretti, indizi terreni, di trovarsi fra gli eletti.

Il segno più rassicurante che si afferma in queste comunità è il successo metodico e costante nella propria vocazione. Non la ricchezza goduta e dissipata, ma la ricchezza prodotta con disciplina, reinvestita, accumulata come prova visibile della grazia di Dio che opera attraverso le proprie mani.

Questo meccanismo psicologico, l'ansia salvifica risolta nella prova mondana, produce un'etica del lavoro radicalmente diversa da quella benedettina o anche da quella luterana. Il lavoro non è più disciplina dell'anima né servizio al prossimo: è il campo di battaglia in cui si gioca, simbolicamente, la propria sorte eterna.

Da qui derivano tratti che diventeranno proverbiali nella cultura calvinista e puritana. Il sospetto verso l'ozio, elevato quasi a peccato esso stesso. L'ascetismo nei consumi, perché il guadagno va reinvestito e non goduto. La metodicità quasi militare nell'organizzazione del tempo, che Benjamin Franklin, secoli dopo, condenserà nel celebre motto "il tempo è denaro". È il terreno preciso su cui Max Weber, all'inizio del Novecento, costruirà la sua tesi più celebre.

Weber: l'etica protestante e lo spirito del capitalismo

Nel 1904 e nel 1905, in due saggi pubblicati sull'*Archiv für Sozialwissenschaft*, il sociologo tedesco Max Weber raccoglie e sistematizza in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* l'intuizione che innerva l'intera Parte Terza di questo libro. Fra l'ascetismo intramondano del calvinismo e dei suoi derivati puritani, da un lato, e lo spirito razionale, metodico, orientato all'accumulo del capitalismo moderno, dall'altro, esiste un'affinità elettiva: non una causa meccanica, ma una corrispondenza profonda di mentalità.

Weber non sostiene che il calvinismo abbia "inventato" il capitalismo, che esisteva già in forme precedenti a Venezia, a Firenze, nelle Fiandre. Sostiene che il calvinismo abbia fornito una cornice etica capace di legittimare religiosamente comportamenti, il risparmio sistematico, il reinvestimento del profitto, l'ascesi nei consumi, che altrimenti sarebbero rimasti sospetti di avarizia o di cupidigia agli occhi della morale cristiana tradizionale.

Il caso esemplare che Weber analizza più a fondo è quello del puritanesimo inglese, e in particolare degli scritti di Richard Baxter, predicatore del Seicento. In Baxter la cura dei beni esterni deve pesare sulle spalle del santo «come un mantello leggero, che si possa gettare via in ogni momento»; è Weber ad aggiungere che il destino volle che il mantello diventasse una "gabbia d'acciaio" (*stahlhartes Gehäuse*, espressione che le traduzioni inglesi resero celebre come *iron cage*). L'ascesi religiosa, nata per liberare l'anima dall'attaccamento alle cose terrene attraverso il lavoro metodico, finisce per produrre un sistema economico, il capitalismo razionale moderno, che si autonomizza completamente dalle motivazioni religiose che lo avevano generato.

Una volta avviato il meccanismo, scrive Weber in una delle pagine più citate del libro, "l'involucro religioso-ascetico" può sgretolarsi. Ciò che resta è una gabbia che continua a imporre la propria logica di efficienza e accumulo anche a chi non crede più in nulla, «come uno spettro di idee religiose un tempo vive».

La tesi di Weber è stata discussa, criticata e ridimensionata in oltre un secolo di dibattito storiografico. C'è chi nota che il capitalismo si sviluppò con vigore anche in aree cattoliche, e chi sottolinea che la correlazione fra protestantesimo e sviluppo economico nell'Europa del Cinquecento e Seicento può spiegarsi con fattori puramente geografici e commerciali, indipendenti dalla teologia.

Ma resta, al netto delle obiezioni, l'intuizione di fondo che attraversa l'intero arco di questa Parte Terza. Il lavoro, da pena da scontare nel deserto del monastero, è diventato il luogo stesso in cui un individuo dimostra il proprio valore, a se stesso prima ancora che agli altri. Ci sono voluti oltre mille anni e una catena di trasformazioni teologiche. E nel secolo successivo a Weber quella catena incontrerà una macchina capace di accelerarla fino al punto di rottura: la fabbrica.

Parte Quarta: La disciplina, il tempo del capitale

L'orologio e la fabbrica: Thompson e il time-discipline

Nel 1967 lo storico inglese E. P. Thompson pubblica sulla rivista *Past & Present* un saggio destinato a diventare un classico della storia sociale, *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*. La sua tesi è che la rivoluzione industriale non abbia soltanto introdotto nuove macchine: ha imposto una nuova percezione del tempo stesso. Al posto della *task-orientation*, l'organizzazione del lavoro attorno al compito da svolgere, tipica delle società contadine e artigiane, subentra il *time-discipline*, l'organizzazione della vita attorno a unità di tempo astratte e uniformi, misurate dall'orologio.

Nella società contadina preindustriale descritta da Thompson, il tempo segue il ritmo della mietitura, della mungitura, della stagione. Si lavora finché il compito non è finito, e si riposa quando il compito lo consente, in un'alternanza irregolare ma percepita come naturale. La fabbrica capovolge questa logica. Non conta più il compito completato, ma il tempo trascorso al proprio posto, misurato in ore e minuti identici per tutti, indipendentemente dal ritmo naturale del lavoratore o dalla natura del compito.

Thompson documenta con dovizia di fonti la resistenza, spesso violenta, che l'imposizione incontrò nelle prime generazioni operaie inglesi. Scioperi contro l'introduzione degli orologi in fabbrica. Sabotaggi delle lancette. Multe comminate ai ritardatari, come prima forma sistematica di disciplina salariale.

Il punto più sottile della tesi di Thompson, e quello più rilevante per la storia che questo libro racconta, è che la nuova disciplina del tempo non resta confinata alla fabbrica. Si diffonde gradualmente a tutta la società, fino a diventare senso comune interiorizzato: la puntualità come virtù morale, la "perdita di tempo" come colpa, l'orologio personale come strumento di autocontrollo prima ancora che di controllo esterno.

Quando oggi controlliamo lo smartphone per vedere quanto tempo "produttivo" abbiamo accumulato nella giornata, siamo eredi diretti, per quanto inconsapevoli, della stessa disciplina che Thompson vede nascere nelle filande del Lancashire del primo Ottocento.

Adam Smith: la divisione del lavoro e l'operaio ridotto a gesto

Nel 1776, nello stesso anno della Dichiarazione d'indipendenza americana, Adam Smith pubblica *La ricchezza delle nazioni*. La apre con un esempio diventato proverbiale: la fabbrica di spilli. Un operaio che lavorasse da solo, scrive Smith, potrebbe forse produrre uno spillo al giorno, certamente non più di venti. Ma dieci operai, ciascuno specializzato in una sola delle diciotto operazioni necessarie, tirare il filo, raddrizzarlo, tagliarlo, appuntirlo, ne producono insieme, in una giornata, oltre quarantottomila. La divisione del lavoro, l'idea che frammentare un processo produttivo in compiti elementari e ripetuti aumenti enormemente la produttività complessiva, è per Smith il motore primo della crescita economica moderna.

Ma lo stesso Smith, con un'onestà intellettuale che la vulgata liberista successiva tenderà a dimenticare, individua nel libro quinto della medesima opera il costo umano di quel guadagno collettivo. L'operaio che passa l'intera vita a compiere "poche operazioni semplici", scrive, «non ha occasione di esercitare il proprio intelletto» e finisce per diventare «tanto stupido e ignorante quanto è possibile a una creatura umana diventare».

È un passaggio sorprendente da leggere oggi. Anticipa con precisione l'argomento che Marx svilupperà settant'anni dopo in termini ben più aspri: la stessa divisione del lavoro che arricchisce la nazione nel suo complesso può impoverire, intellettualmente e moralmente, l'individuo che la esegue, frammentando un'attività un tempo unitaria e dotata di senso in una sequenza di gesti meccanici privi di relazione visibile con il prodotto finale.

Smith propone come rimedio l'istruzione pubblica, finanziata dallo Stato, capace di restituire all'operaio quella formazione intellettuale che il lavoro frammentato gli sottrae. È una soluzione modesta, quasi un correttivo accessorio rispetto all'impianto generale della sua teoria economica. Ma testimonia che già nel cuore del pensiero che fonda l'economia politica moderna era presente, lucida, la consapevolezza di un prezzo umano pagato per l'efficienza produttiva. È la stessa frattura, fra la ricchezza generata e il senso perduto da chi la produce, che Marx porterà al centro della sua intera opera.

Marx: l'alienazione, il lavoro che produce un mondo estraneo a chi lo compie

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, testo che resterà inedito fino al 1932 e che Marx scrive a soli ventisei anni durante il soggiorno parigino, si trova la formulazione più densa del concetto che diventerà il cuore della sua opera successiva: l'alienazione del lavoro (*Entfremdung*).

Marx distingue quattro forme in cui l'operaio, nel sistema di produzione capitalistico, si trova estraniato. Dal prodotto del proprio lavoro, che appartiene al capitalista e gli si presenta come "un potere indipendente". Dall'atto stesso del produrre, ridotto a costrizione esterna e non più espressione spontanea delle proprie capacità. Dalla propria essenza generica di essere umano, che per Marx si realizza propriamente nel lavoro creativo, libero, consapevole. E infine dagli altri uomini, perché il rapporto fra lavoratore e capitalista, mediato dal salario, sostituisce il legame di cooperazione con un rapporto di sfruttamento.

Il paradosso che Marx mette a fuoco, in pagine di grande forza retorica, è che più l'operaio produce, più il mondo degli oggetti che lo circonda si arricchisce, e più egli stesso si impoverisce. «Il lavoratore diventa tanto più povero quanta più ricchezza produce... L'oggettivazione si presenta come perdita dell'oggetto e schiavitù ad esso, l'appropriazione come estraniazione.»

È un rovesciamento dell'intuizione di Smith. Dove Smith vede una perdita intellettuale collaterale a un guadagno collettivo, Marx vede un meccanismo strutturale: la ricchezza di pochi si produce proprio attraverso l'impoverimento esistenziale di chi materialmente la crea.

Nel *Capitale*, opera della maturità pubblicata a partire dal 1867, Marx traduce questa intuizione filosofica in analisi economica rigorosa, attraverso il concetto di plusvalore. Il capitalista paga al lavoratore il valore della sua forza-lavoro, sufficiente a riprodurla, vitto, alloggio, riposo, ma si appropria del valore eccedente che il lavoratore produce oltre quella soglia: la fonte ultima del profitto.

A differenza dello sfruttamento schiavistico antico, il meccanismo non richiede coercizione fisica diretta. Si presenta nella forma apparentemente equa di un contratto liberamente sottoscritto fra individui formalmente uguali davanti alla legge. È un velo di reciprocità giuridica che per Marx maschera, senza abolirla, la disuguaglianza sostanziale fra chi possiede i mezzi di produzione e chi possiede soltanto la propria capacità di lavorare.

Taylor e Ford: il cronometro, la catena di montaggio, il corpo misurato

Nel 1911 Frederick Winslow Taylor pubblica *I princìpi dell'organizzazione scientifica del lavoro*, un manuale che porta alle estreme conseguenze pratiche la disciplina del tempo descritta da Thompson e la frammentazione del compito descritta da Smith.

Taylor, ex operaio diventato ingegnere, si presenta cronometro alla mano nelle officine della Midvale Steel Company e della Bethlehem Steel. Scompone ogni mansione operaia nei suoi gesti elementari, misura il tempo di ciascun gesto con precisione al secondo, ed elimina ogni movimento giudicato superfluo. Arriva così a quella che chiama *the one best way*. È l'unico modo ottimale, scientificamente accertato, di compiere un determinato compito.

Il celebre esperimento con l'operaio Schmidt ne diventa l'emblema, esaltato dai sostenitori e denunciato dai critici. Taylor gli insegna a caricare lingotti di ghisa secondo ritmi di lavoro e di riposo calcolati al minuto, aumentandone la produttività di oltre il trecento per cento. È un'epoca in cui il corpo operaio viene studiato con gli stessi metodi con cui un ingegnere studia il funzionamento di una macchina.

Ciò che Taylor sottrae definitivamente all'operaio, rispetto anche alla fabbrica già frammentata descritta da Smith, è la competenza stessa. Nel sistema taylorista la conoscenza del processo produttivo si concentra interamente nell'ufficio di pianificazione, separato fisicamente e gerarchicamente dal reparto di esecuzione.

L'operaio non deve più sapere come si fa un determinato lavoro nel suo insieme. Gli basta eseguire, con la massima velocità possibile, la sequenza di gesti elementari che gli viene prescritta dall'alto. È quella che Harry Braverman, negli anni Settanta, chiamerà "degradazione del lavoro": la separazione sistematica fra concezione ed esecuzione, che priva l'operaio di ogni autonomia intellettuale residua sul proprio mestiere.

Henry Ford applica questi principi su scala industriale inedita quando, nel 1913, introduce la catena di montaggio mobile nello stabilimento di Highland Park, in Michigan. Non più l'operaio che si sposta per assemblare un'automobile ferma, ma il telaio che scorre su un nastro trasportatore davanti a operai fermi. Ciascuno ripete lo stesso singolo gesto, decine, centinaia di volte al giorno, al ritmo imposto dalla velocità del nastro e non dal proprio corpo. Il tempo di assemblaggio di una Ford Model T crolla da oltre dodici ore a novanta minuti. Otto volte più veloce.

Nel 1914, per arginare un turnover operaio altissimo dovuto proprio all'insostenibilità psicologica di quel ritmo, Ford introduce il celebre salario di cinque dollari al giorno, più del doppio della media corrente. È un compromesso che lega per la prima volta in modo sistematico l'estrema disciplina del corpo al consumo di massa: un operaio ben pagato, intuisce Ford, può diventare anche il compratore dell'automobile che produce. Nasce così il fordismo, insieme come sistema produttivo e come sistema sociale.

Mayo e gli esperimenti di Hawthorne: la scoperta del fattore umano

Nel 1924, negli stabilimenti Hawthorne della Western Electric Company a Cicero, nei pressi di Chicago, ha inizio una serie di esperimenti destinati a incrinare le certezze del taylorismo. A incrinarle sarà lo stesso mondo industriale che li aveva commissionati.

La prima fase, promossa dal National Research Council con il sostegno di General Electric, interessata a dimostrare il valore commerciale di una migliore illuminazione, era di impianto rigorosamente tayloristico. Si fa variare l'intensità della luce in alcuni reparti, lasciandola invariata in altri usati come gruppo di controllo, per misurarne l'effetto sulla produttività. Il risultato è sconcertante. La produttività aumenta tanto nei reparti con più luce quanto in quelli con meno luce, e persino nel gruppo di controllo dove nulla era stato modificato.

È a questo punto, fra il 1927 e il 1932, che lo psicologo industriale australiano Elton Mayo, docente alla Harvard Business School, viene coinvolto insieme ai colleghi Fritz Roethlisberger e William Dickson. Deve spiegare un risultato che la teoria tayloristica, fondata sul nesso diretto fra condizioni fisiche e rendimento, non sapeva interpretare.

Nella *relay assembly test room* un piccolo gruppo di operaie addette al montaggio di relè telefonici viene sottoposto a una sequenza di variazioni: pause più lunghe, giornate più corte, spuntini gratuiti, e poi, a sorpresa, il ritorno alle condizioni di partenza. La produttività continua a salire in ogni fase, comprese quelle in cui le condizioni peggiorano.

La spiegazione a cui Mayo arriva non riguarda la luce, le pause o gli spuntini. Riguarda il fatto stesso di essere osservate. Le operaie sono consapevoli di partecipare a uno studio, di essere consultate sui cambiamenti, di costituire un piccolo gruppo coeso e oggetto di attenzione da parte della direzione: lavorano meglio per ragioni che non hanno nulla a che fare con l'ingegneria del compito. Il fenomeno prenderà da allora il nome di "effetto Hawthorne".

Una seconda fase degli studi, condotta nella *bank wiring observation room* fra operai addetti al cablaggio di centralini, produce un risultato ancora più destabilizzante. Lungi dal massimizzare la produzione individuale come previsto dagli incentivi a cottimo, gli operai si autoregolano collettivamente su una quota informalmente concordata fra pari: sufficiente a non destare sospetti, ma deliberatamente inferiore al massimo possibile, e chi la supera viene isolato ed emarginato.

È la prova sul campo che il gruppo informale, le sue norme non scritte, la sua solidarietà interna esercitano sul comportamento produttivo un'influenza che nessun cronometro taylorista aveva previsto né saputo misurare.

Dagli studi di Hawthorne nasce la scuola delle *Human Relations*, il primo correttivo sistematico al paradigma tayloristico. Il lavoratore non è più pensato come un corpo da ottimizzare in isolamento, ma come un soggetto sociale la cui produttività dipende da appartenenza, riconoscimento, attenzione.

È un correttivo ambivalente, di cui il libro avrà modo di misurare le conseguenze più tardi. Da un lato umanizza il rapporto fra impresa e lavoratore. Dall'altro apre la strada a una gestione del lavoro che impara a usare il bisogno umano di riconoscimento come nuova leva di produttività, esattamente come Taylor aveva usato il cronometro.

La fabbrica nell'immaginario: Chaplin e Tempi moderni, Huxley e Il mondo nuovo

Il sistema descritto da Taylor e da Ford non tarda a trovare la propria rappresentazione nell'immaginario culturale del Novecento. Lo fa attraverso due opere che, da angolazioni opposte, la commedia e la distopia, ne colgono lo stesso nucleo inquietante: la riduzione del corpo umano a ingranaggio.

Nel 1936 Charlie Chaplin gira *Modern Times* (*Tempi moderni*), il suo ultimo film muto, o quasi muto, in un'epoca in cui il sonoro era ormai la norma. La scelta non è casuale: nel mondo della catena di montaggio, sembra suggerire Chaplin, la voce umana ha perso valore quanto il pensiero individuale.

La scena più celebre è quella in cui Charlot viene letteralmente inghiottito dagli ingranaggi della macchina che serve. Ne riemerge dall'altra parte continuando a compiere, per inerzia nervosa, lo stesso gesto di avvitamento anche lontano dalla catena, su qualunque oggetto rotondo gli capiti a tiro, bottoni, nasi. È la traduzione visiva più amara mai realizzata del concetto marxiano di alienazione. Il gesto ripetuto svuotato di senso, che continua a comandare il corpo anche quando il corpo è altrove.

Quattro anni prima di *Tempi moderni*, lo scrittore inglese Aldous Huxley aveva già portato la disumanizzazione della catena di montaggio alle sue estreme conseguenze speculative, in *Brave New World* (*Il mondo nuovo*, 1932). Il romanzo è ambientato nell'anno 632 "d.F.", dopo Ford.

Nella società immaginata da Huxley il fondatore della catena di montaggio ha sostituito Cristo come figura divina. "Nostro Ford" si invoca nelle preghiere. Il segno della T, iniziale del Model T, ha rimpiazzato il segno della croce nei gesti rituali e negli edifici pubblici. Persino il calendario cristiano è stato riscritto a partire dal 1908, anno di lancio del primo modello Ford in serie.

È la trasposizione religiosa, paradossale e fulminante, del processo che Weber aveva descritto in termini opposti. Per Weber l'etica protestante aveva prodotto, secolarizzandosi, lo spirito del capitalismo; Huxley immagina il percorso inverso, un capitalismo industriale così pervasivo da generare una propria teologia.

Nel mondo di Huxley la catena di montaggio non si limita a organizzare la fabbrica: organizza la riproduzione umana stessa. L'incubazione artificiale in serie e il condizionamento psicologico fin dalla nascita producono individui geneticamente e socialmente predisposti al compito che dovranno svolgere, dagli Alfa destinati al comando agli Epsilon destinati al lavoro più bruto. Ciascuno è reso felice della propria condizione, attraverso l'ipnopedia e il farmaco *soma*.

È la chiusura più radicale possibile del cerchio aperto da Taylor. Il taylorismo separa la concezione del lavoro dalla sua esecuzione; la distopia di Huxley elimina alla radice anche la possibilità che l'esecutore desideri qualcosa di diverso dalla propria mansione.

Chaplin fa ridere di un corpo che si inceppa. Huxley fa inorridire di un'anima costruita apposta per non incepparsi mai. Insieme, segnano il punto in cui l'immaginario culturale comincia a interrogarsi non più

soltanto sulla fatica del lavoro industriale, ma sul rischio che la disciplina del lavoro arrivi a colonizzare, fin nei desideri più intimi, ciò che resta dell'umano.

Parte Quinta: Il diritto, dalla rivendicazione alla norma

Le otto ore e la nascita del sindacato

«Eight hours for work, eight hours for rest, eight hours for what we will». La formula è del riformatore gallese Robert Owen, che già nel 1817 chiedeva «eight hours labour, eight hours recreation, eight hours rest», ma diventa bandiera del movimento operaio internazionale soltanto nella seconda metà del secolo. In tre clausole simmetriche condensa l'intera rivendicazione che attraverserà la Parte Quinta di questo libro: il tempo della vita non può essere interamente assorbito dal tempo della produzione, e a garantirne la ripartizione deve essere la legge, non la benevolenza del datore di lavoro.

È la prima volta nella storia che la riduzione dell'orario di lavoro diventa un obiettivo politico organizzato. Non lo si persegue più con l'appello morale, ma con lo sciopero, la contrattazione collettiva, la pressione legislativa.

Il primo maggio come data simbolica nasce da un episodio preciso. Il primo maggio 1886, a Chicago, centinaia di migliaia di lavoratori scioperano in tutti gli Stati Uniti per rivendicare la giornata di otto ore. Nei giorni seguenti, durante una manifestazione in Haymarket Square, una bomba di origine mai accertata uccide diversi agenti di polizia, e ne segue una repressione durissima: quattro anarchici vengono giustiziati sulla base di prove che la storiografia considera oggi inconsistenti.

La Seconda Internazionale, nel 1889, sceglie quella data per istituire una giornata internazionale di lotta in memoria dei "martiri di Chicago". Un episodio di repressione diventa così un calendario di rivendicazione, che dura tuttora.

La battaglia per le otto ore si vince per gradi diseguali, paese per paese, decennio dopo decennio. L'Australia la introduce già nel 1856 per i lavoratori edili di Melbourne. La Russia sovietica la sancisce per decreto nel 1917, a poche settimane dalla rivoluzione. L'Italia nel 1923, gli Stati Uniti solo nel 1938 con il Fair Labor Standards Act.

Dietro queste date si nasconde la nascita stessa del sindacato come istituzione moderna. Non più associazioni di mutuo soccorso o corporazioni di mestiere, ma organizzazioni di massa capaci di paralizzare la produzione, negoziare contratti collettivi vincolanti, e tradurre la rivendicazione operaia, «tempo per noi stessi oltre il tempo per il padrone», nel linguaggio della legge scritta.

Beveridge e lo Stato sociale: il lavoro come perno della cittadinanza

Nel dicembre 1942, in piena guerra, l'economista William Beveridge pubblica per il governo britannico un rapporto destinato a ridisegnare il rapporto fra Stato e cittadino in tutta l'Europa del dopoguerra: *Social Insurance and Allied Services*, noto semplicemente come Rapporto Beveridge. Il documento individua cinque "giganti del male" da abbattere. Miseria, malattia, ignoranza, squallore, ozio (*want, disease, ignorance, squalor, idleness*). E propone un sistema universale di assicurazione sociale, dalla culla alla tomba, finanziato da contributi obbligatori, capace di garantire a ogni cittadino un livello minimo di sicurezza economica indipendentemente dalle fluttuazioni del mercato.

Il Rapporto Beveridge è decisivo per la storia raccontata in questo libro, e per una ragione precisa: la posizione paradossale che vi occupa il lavoro. Da un lato il "pieno impiego" è la precondizione esplicita perché l'intero sistema funzioni: un'assicurazione sociale finanziata dai

contributi dei lavoratori presuppone che la maggioranza della popolazione lavori e contribuisca. Dall'altro, lo Stato sociale che ne deriva è pensato proprio per liberare il cittadino dalla paura totale che aveva reso il lavoro, fino a quel momento, l'unica barriera fra l'individuo e la rovina assoluta.

Beveridge non immagina una società senza lavoro. Immagina una società in cui perdere il lavoro non significhi più perdere tutto. Malattia, vecchiaia, disoccupazione temporanea, infortunio vengono sottratti per la prima volta su scala nazionale all'arbitrio della sorte individuale, e ricondotti a un rischio collettivo, ripartito.

Il modello Beveridge, insieme a quello assicurativo bismarckiano già sperimentato in Germania dagli anni Ottanta dell'Ottocento, diventa il telaio su cui si costruisce il *welfare state* europeo dei decenni successivi alla guerra: pensioni pubbliche, sanità universale o quasi universale, sussidi di disoccupazione, edilizia popolare.

È una trasformazione che non mette in discussione la centralità del lavoro come fonte di reddito e di status. Ne attenua però, per la prima volta su scala di massa, la dimensione più minacciosa: quella per cui non lavorare equivaleva, fino a quel momento storico, a non sopravvivere. Resta sullo sfondo di questo compromesso una domanda che la Parte Sesta e la Settima riprenderanno. Se lo Stato sociale rende il lavoro meno necessario alla sopravvivenza, perché continuiamo a lavorare tanto quanto prima, se non di più?

Io, Daniel Blake (Loach): quando il welfare diventa labirinto

Settant'anni dopo Beveridge, il regista Ken Loach porta al cinema, con la Palme d'Or a Cannes nel 2016, la più lucida critica del welfare state che il cinema abbia prodotto. Daniel Blake è un falegname di cinquantanove anni di Newcastle che, dopo un infarto, viene dichiarato inabile al lavoro dal suo medico, ma "idoneo al lavoro" dall'algoritmo di valutazione del sistema previdenziale britannico. Per ricevere i sussidi ha

bisogno di dimostrare di stare cercando lavoro, ma non può lavorare perché è malato. Per dimostrare di cercare lavoro deve compilare moduli online, ma non sa usare un computer. Ogni sportello rimanda al successivo. Ogni regola blocca quella precedente.

Loach mostra come lo Stato sociale di Beveridge, progettato per proteggere la dignità dei lavoratori nei momenti di fragilità, si sia trasformato, sotto anni di politiche di austerità, in un sistema che sembra progettato per scoraggiare e umiliare chi vi si rivolge. Daniel scrive sul muro dell'ufficio di collocamento, in un atto di protesta finale, che vuole la data del suo appello prima di morire di fame. Il titolo del film viene invece dalla lettera d'appello che Katie legge al suo funerale: «Io, Daniel Blake, sono un cittadino, non un cliente. Ho diritto a rispettare me stesso.» La frase non è più diretta al capitalismo che Marx aveva denunciato, ma allo Stato che avrebbe dovuto correggerlo.

Per la storia raccontata in questo libro, *Io, Daniel Blake* chiude il cerchio aperto dall'articolo 1 della Costituzione italiana e dall'articolo 23 della Dichiarazione Universale. I diritti del lavoro non esistono nel vuoto dei testi giuridici: esistono nell'architettura delle istituzioni che li attuano.

Quando quell'architettura si trasforma da sistema di protezione in sistema di selezione e controllo, il diritto al lavoro non scompare dalla carta. Scompare dalla vita di chi ne avrebbe più bisogno.

L'articolo 23 della Dichiarazione Universale: il lavoro come diritto umano

Il 10 dicembre 1948 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, riunita a Parigi, adotta la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. La commissione che l'ha redatta è presieduta da Eleanor Roosevelt e composta, fra gli altri, dal filosofo libanese Charles Malik, dal giurista francese René Cassin e dal confuciano cinese Peng-chun Chang, a garanzia di una prospettiva volutamente non esclusivamente occidentale.

L'articolo 23 sancisce, per la prima volta in un documento di portata planetaria, che «ogni individuo ha diritto al lavoro, alla libera scelta dell'impiego, a giuste e soddisfacenti condizioni di lavoro e alla protezione contro la disoccupazione». E aggiunge, in un comma spesso meno citato ma altrettanto decisivo, il diritto a «una remunerazione equa e soddisfacente che assicuri a lui stesso e alla sua famiglia un'esistenza conforme alla dignità umana».

L'articolo 24, che segue immediatamente, completa il quadro con una clausola che chiude idealmente l'arco aperto dallo slogan ottocentesco delle otto ore: «Ogni individuo ha diritto al riposo e allo svago, comprendendo in ciò una ragionevole limitazione delle ore di lavoro e ferie periodiche retribuite.»

È la prima volta che il tempo libero stesso viene elevato al rango di diritto umano fondamentale, e non solo il salario o la sicurezza dell'impiego. Nella forma giuridica, per quanto non nella forza coercitiva, viene equiparato al diritto alla vita o alla libertà di pensiero sanciti nei primi articoli del medesimo documento.

La Dichiarazione del 1948 non ha valore giuridico vincolante in sé: è una risoluzione dell'Assemblea Generale, non un trattato ratificabile. Ma il suo valore simbolico e la sua influenza successiva sono difficilmente sopravvalutabili.

Ispira direttamente i due Patti internazionali del 1966, quello sui diritti civili e politici e quello sui diritti economici, sociali e culturali, entrambi giuridicamente vincolanti per gli Stati che li ratificano. E con essi l'intera architettura del diritto del lavoro internazionale costruita dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro a partire dal 1919. Il lavoro, da rivendicazione strappata sciopero dopo sciopero nel secolo precedente, entra così, simbolicamente, nel novero ristretto delle condizioni che l'umanità riconosce a se stessa come dovute per il solo fatto di esistere.

L'articolo 1 della Costituzione italiana: una Repubblica fondata sul lavoro

Fra tutte le costituzioni del dopoguerra, quella italiana, entrata in vigore il 1° gennaio 1948, compie una scelta lessicale che nessun'altra grande democrazia occidentale replica con altrettanta nettezza. L'articolo 1 non recita "l'Italia è una repubblica democratica", punto: prosegue, in una formula divenuta proverbiale, "fondata sul lavoro".

La scelta non fu scontata in sede di Assemblea Costituente. Si discusse a lungo se fondare la Repubblica sulla sovranità popolare tout court, come suggeriva una parte dei costituenti liberali, oppure se aggiungere quella specificazione. A volerla con forza furono le componenti socialista e comunista e il mondo cattolico-sociale, in particolare Giuseppe Dossetti, giurista e fra i protagonisti della corrente cattolico-democratica alla Costituente, in seguito ordinato sacerdote, e la corrente che si rifaceva alla dottrina sociale della Chiesa.

Il compromesso che ne risulta, e che gli storici del diritto costituzionale considerano fra i più felici dell'intera Carta, fonde due tradizioni che questo libro ha seguito separatamente. Marx e la Chiesa. Da un lato l'eredità marxista, per cui il lavoro è la fonte stessa del valore e quindi il fondamento naturale di ogni ordine sociale giusto. Dall'altro la tradizione cristiano-sociale, per cui il lavoro è il luogo in cui si realizza la dignità della persona, secondo una linea che da Leone XIII e dalla *Rerum Novarum* del 1891 arriva fino alla Costituente attraverso il pensiero di Giorgio La Pira, giurista, costituente e futuro sindaco di Firenze, figura di riferimento del cattolicesimo sociale, e dello stesso Dossetti.

L'articolo 4 completa il quadro. Sancisce non solo il diritto al lavoro, ma anche, in una formula meno nota e altrettanto impegnativa, il "dovere" di ogni cittadino di svolgere, secondo le proprie possibilità, «un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società».

Questa doppia natura, diritto e dovere insieme, distingue la formula italiana da quella più puramente individualista dei diritti anglosassoni. E segnala qualcosa che questo libro ha incontrato fin dal Prologo sotto altre vesti: nella tradizione costituzionale italiana come in quella biblica, in quella protestante, in quella marxista, il lavoro non è mai pensato come una mera transazione economica privata fra due parti. È l'atto attraverso cui l'individuo si lega alla comunità che lo accoglie.

È un'eredità di pensiero lunga millenni, condensata in un solo articolo. La Parte Sesta la metterà alla prova di fronte a una trasformazione che né i costituenti del 1947 né Beveridge potevano immaginare: un lavoro chiamato non più solo a darci da vivere o a definire i nostri doveri verso la collettività, ma a dirci, individualmente, chi siamo.

Illich: il lavoro-ombra, il lavoro che non conta

Ivan Illich pubblica *Shadow Work* (*Lavoro-ombra*) nel 1981, in un momento in cui il movimento femminista aveva già cominciato a portare alla superficie una questione che l'intera tradizione critica del lavoro esaminata in questo libro aveva sistematicamente ignorato: chi fa il lavoro che non viene chiamato lavoro?

L'argomento di Illich parte da un paradosso storico. Nelle società preindustriali la maggior parte delle attività necessarie alla vita, cucinare, costruire, coltivare, prendersi cura dei figli e degli anziani, veniva svolta da uomini e donne integrati in economie di sussistenza, dove la distinzione fra "lavoro" e "vita" non aveva il significato che avrebbe acquisito con l'industrializzazione.

Con la rivoluzione industriale e il progressivo affermarsi del lavoro salariato come norma si crea invece una frattura. Alcune attività diventano "lavoro": pagato, riconosciuto, tutelato. Altre rimangono fuori da quella categoria, invisibili all'economia politica e alla statistica nazionale. Illich chiama questo territorio invisibile *shadow work*, lavo-

ro-ombra: tutto ciò che è necessario alla sopravvivenza e alla riproduzione del sistema industriale stesso senza essere riconosciuto come produzione di valore.

Il lavoro-ombra è per definizione complementare al lavoro salariato, e ne è la condizione di possibilità. Senza qualcuno che cucini, lavi, curi, accompagni i bambini a scuola, si occupi degli anziani, organizzi la casa, il lavoratore salariato non potrebbe presentarsi in fabbrica o in ufficio.

Per la maggior parte della storia industriale questo lavoro è stato a carico pressoché esclusivo delle donne. Non come tradizione naturale, ma come effetto diretto dell'organizzazione del mercato del lavoro, che espelleva le donne dalla sfera retribuita mentre le vincolava a quella non retribuita con il titolo di "casalinghe". Illich va oltre il femminismo della sua epoca su un punto cruciale. Non sostiene semplicemente che il lavoro domestico vada riconosciuto e retribuito: sostiene che l'intero sistema industriale abbia creato quell'asimmetria strutturalmente, come condizione del proprio funzionamento e non come effetto collaterale correggibile.

La conseguenza più scomoda dell'argomento di Illich, letta accanto all'articolo 1 della Costituzione italiana e all'articolo 23 della Dichiarazione Universale, riguarda la portata dei diritti conquistati nel Novecento. Quel sistema, pur reale e prezioso, protegge soltanto una metà del lavoro necessario alla società: quella visibile, monetizzata, contrattualizzata.

L'altra metà resta fuori da ogni protezione formale. È storicamente la più femminile, la più silenziosa, la più continuamente sacrificata nell'interesse comune. Non la si considera priva di valore: semplicemente, il sistema non ha mai trovato conveniente riconoscerla come tale. Nell'anno in cui Illich scriveva, le stime dell'economia femminista sul valore monetario del lavoro domestico non retribuito in Italia oscillavano fra il 20 e il 30 per cento del PIL. Un continente economico sommerso, più grande di interi settori industriali, che la statistica nazionale continuava a non vedere.

Parte Sesta: L'identità, lavorare se stessi

"Fai ciò che ami": la retorica della passione (Tokumitsu)

Nel 2014 la docente di storia dell'arte Miya Tokumitsu pubblica su *Jacobin* un saggio intitolato *In the Name of Love*, ampliato l'anno successivo nel libro *Do What You Love: And Other Lies About Success and Happiness*. Vi sottopone a critica serrata uno slogan diventato onnipresente nella cultura aziendale degli anni Duemiladieci, soprattutto nella Silicon Valley: «Fai ciò che ami, e non lavorerai mai un giorno della tua vita» (*Do What You Love*, abbreviato DWYL).

La frase è attribuita, in forme leggermente diverse, a Confucio, a Mark Twain, a Steve Jobs. La paternità reale resta incerta, ed è essa stessa un segno di quanto sia diventata patrimonio comune e anonimo.

L'argomento di Tokumitsu è che la formula, apparentemente liberatoria, svolga in realtà una funzione ideologica precisa. Promette realizzazione personale attraverso il lavoro, e così cancella la distinzione fra lavoro e identità, portandola alle estreme conseguenze già viste nell'etica protestante ma senza più la cornice religiosa che la sosteneva. Il risultato è che ogni lamentela sulle condizioni materiali del lavoro diventa invisibile, e quindi indicibile. Se il mio lavoro è espressione del mio amore, lamentarmi del salario insufficiente o degli orari eccessivi è quasi un tradimento di me stesso, non una rivendicazione legittima.

Tokumitsu nota inoltre una stratificazione di classe nascosta dietro lo slogan. Il DWYL si rivolge tipicamente a lavoratori cognitivi, creativi, già privilegiati nella scelta della propria occupazione. Resta invece silenzioso sul fatto che qualcuno deve pur sempre raccogliere i rifiuti, pulire gli ospedali, guidare i camion: mestieri necessari quanto quelli "amati", sistematicamente esclusi dalla retorica della passione, e per ciò stesso socialmente svalutati.

Il punto più tagliente dell'analisi riguarda l'effetto pratico sui lavoratori che quel discorso riesce effettivamente a sedurre, tipicamente nei settori creativi, editoriali, accademici, dell'arte: la convinzione di "fare ciò che si ama" diventa la leva con cui si normalizzano stage non retribuiti, straordinari non pagati, precarietà accettata con entusiasmo, perché chi ama il proprio lavoro, secondo la logica implicita dello slogan, non dovrebbe nemmeno porre la questione del compenso. È l'ultima, sottilissima metamorfosi della catena che questo libro ha seguito dalla maledizione biblica alla vocazione protestante: non più Dio che chiama l'uomo al proprio *Beruf*, ma il mercato del lavoro che chiede all'individuo di chiamare se stesso, volontariamente, dentro una dedizione che nessuna legge gli impone più di dichiarare, ma che il sistema economico si aspetta comunque che provi.

La gig economy e il mito dell'imprenditore di sé

Negli stessi anni in cui Tokumitsu scrive la sua critica, una trasformazione tecnologica ed economica concreta dà corpo materiale a una versione affine, ma distinta, della stessa retorica: la cosiddetta gig economy, l'economia dei "lavoretti" intermediati da piattaforme digitali. TaskRabbit viene fondata nel 2008, Uber nel 2009, Deliveroo nel 2013, e con loro innumerevoli equivalenti locali.

Queste piattaforme organizzano milioni di prestazioni lavorative attraverso applicazioni capaci di assegnare compiti, calcolare percorsi, valutare le prestazioni in tempo reale. E lo fanno senza che fra l'azienda e chi esegue il lavoro esista, formalmente, un contratto di subordinazione.

La categoria giuridica su cui questo modello si regge è quella del "lavoratore autonomo" o "collaboratore indipendente". Nel linguaggio del marketing aziendale rovescia un'asimmetria di potere che resta, nella sostanza, molto simile a quella descritta da Marx un secolo e mezzo prima.

Il rider o l'autista non sono dipendenti. Sono "imprenditori di se stessi", liberi di accendere o spegnere l'app quando vogliono. Eppure l'algoritmo che distribuisce le corse e calcola il punteggio di affidabilità li sottopone a una disciplina del tempo e della prestazione perfino più granulare e pervasiva di quella che Thompson descriveva nelle filande ottocentesche. Qui a misurare ogni secondo di ritardo, ogni rifiuto di una corsa, ogni deviazione dal percorso ottimale è il software stesso, non un sorvegliante umano.

Sociologi come Alex Rosenblat, che ha studiato a fondo il caso Uber in *Uberland* (2018), parlano di "management algoritmico". È un controllo esercitato non attraverso ordini diretti, ma attraverso l'architettura stessa dell'interfaccia: le notifiche, gli incentivi dinamici, le penalizzazioni automatiche orientano il comportamento del lavoratore con la stessa efficacia di un capo reparto, senza assumersene la responsabilità giuridica né i costi previdenziali.

Il mito dell'imprenditore di sé è erede diretto della retorica del *self-made man* ottocentesco e della "imprenditorialità di sé" teorizzata già negli anni Settanta dal neoliberalismo di scuola chicaghese. Promette autonomia e flessibilità, e in parte le mantiene. Ma scarica sull'individuo, presentandoglielo come libertà, ciò che il Novecento aveva faticosamente conquistato come responsabilità collettiva: dalla malattia alla pensione, dalle ferie alla tutela in caso di infortunio.

Marcuse: dal principio di realtà al principio di prestazione

Nel 1955, esule tedesco approdato negli Stati Uniti e fra le figure di spicco della Scuola di Francoforte, Herbert Marcuse pubblica *Eros e civiltà* (*Eros and Civilization*). È un tentativo ambizioso di rileggere Freud in chiave politica. La rinuncia pulsionale che la civiltà impone agli individui è davvero, come Freud sosteneva in *Il disagio della civiltà* (1930), un prezzo inevitabile della vita associata? O una sua parte è invece storicamente contingente, imposta non dalla necessità ma dal dominio?

Marcuse introduce a questo scopo la distinzione che diventerà il cuore della sua influenza successiva. Accanto alla "repressione di base" (*basic repression*), la rinuncia pulsionale minima necessaria a qualunque convivenza umana organizzata, esiste una "sovrarepressione" (*surplus-repression*): un'eccedenza di restrizione che non serve la sopravvivenza della specie ma gli interessi di uno specifico ordine sociale. Marcuse lo chiama "principio di prestazione" (*performance principle*), la forma storicamente determinata che il principio di realtà freudiano assume nella società industriale moderna, in cui il valore di un individuo si misura sulla sua capacità di produrre e competere.

Il principio di prestazione, per Marcuse, incanala l'energia vitale dell'individuo, l'eros nel senso ampio che Freud attribuiva alla parola, ben oltre quanto richiederebbe la sopravvivenza materiale, e la trasforma in tempo di lavoro alienato. Una civiltà già abbastanza ricca, tecnicamente, da ridurre drasticamente la fatica necessaria continua a imporre una disciplina del corpo e del desiderio dimensionata su una scarsità che in larga parte non esiste più, se non come dispositivo di controllo sociale.

È un argomento che dialoga da vicino con l'intuizione di Keynes ripresa nella Parte Settima, pur partendo da premesse psicoanalitiche anziché economiche. La tecnologia avrebbe già i mezzi per liberare l'uomo dal

lavoro eccedente, ma una sovrastruttura non più necessaria continua a richiederlo: per Marcuse non semplicemente psicologica, bensì di dominio.

Nel 1964, in *L'uomo a una dimensione* (*One-Dimensional Man*), Marcuse estende l'analisi dalla psiche alla società dei consumi nel suo complesso. Descrive un sistema capace di neutralizzare ogni critica senza reprimerla apertamente, come avrebbero fatto i regimi totalitari novecenteschi. La assorbe: trasforma il dissenso stesso in un prodotto consumabile e i bisogni di liberazione in nuovi "bisogni falsi" (*false needs*) da soddisfare attraverso il consumo, senza mai mettere in discussione la struttura produttiva che li genera.

Una società, scrive Marcuse, può essere irrazionale nel suo complesso e perfettamente funzionale al proprio interno. Può produrre alienazione, distruzione ambientale, disuguaglianza, e restare razionale in ogni sua parte. È questa la "razionalità tecnologica" che rende la società "a una dimensione": priva cioè della tensione fra ciò che è e ciò che potrebbe essere, e capace di integrare senza attrito anche le voci critiche.

L'eredità più diretta del principio di prestazione di Marcuse arriva mezzo secolo più tardi, proprio nelle pagine di Byung-Chul Han che seguono. La "società della prestazione" che Han descrive nel 2010 è la mutazione più recente, e più insidiosa, del *performance principle* marcusiano: quella in cui la sovrarepressione smette di essere imposta da un'autorità esterna, riconoscibile e quindi contestabile, il padrone, lo Stato, la fabbrica disciplinare di Foucault, e si interiorizza fino a diventare comando rivolto da ciascuno a se stesso.

Marcuse vedeva ancora, nella società a una dimensione, un sistema da cui era concettualmente possibile prendere le distanze, per quanto difficile nella pratica. Il passo ulteriore che Han descriverà è la scomparsa stessa di quella distanza.

Il burnout come malattia del nostro tempo (Byung-Chul Han)

Nel 2010 il filosofo sudcoreano naturalizzato tedesco Byung-Chul Han pubblica *Müdigkeitsgesellschaft* (*La società della stanchezza*), un breve saggio che diagnostica nel burnout non un disturbo psicologico individuale, ma il sintomo caratteristico di un intero modello sociale.

La tesi centrale è una contrapposizione fra due paradigmi storici successivi. Prima la "società disciplinare" descritta da Michel Foucault, fondata su istituzioni di reclusione e controllo esterno, la fabbrica, la caserma, la scuola, il manicomio, che imponevano divieti attraverso un comando negativo: "non devi". Poi la "società della prestazione" (*Leistungsgesellschaft*), che le succede nel tardo capitalismo contemporaneo e si fonda sull'imperativo positivo di potenza illimitata, "tu puoi", che si traduce psicologicamente in un "tu devi poter fare tutto".

Per Han questo passaggio non rappresenta affatto una liberazione, come la retorica del merito e dell'autorealizzazione vorrebbe far credere. È un raffinamento dello sfruttamento, più efficace proprio perché interiorizzato. Nella società disciplinare il soggetto si scontra con un padrone esterno, riconoscibile, contro cui può opporre resistenza. Nella società della prestazione il soggetto diventa "imprenditore di se stesso" nello stesso senso visto a proposito della gig economy, ma in un'accezione ancora più radicale: sfruttatore e sfruttato coincidono nella stessa persona.

"Il soggetto della prestazione" scrive Han «si sfrutta da sé, finché collassa. Si fa guerra a se stesso.» Il burnout, in questa lettura, non è il segno di un eccesso di domande esterne. È il punto in cui l'autosfruttamento, privo di un nemico esterno con cui prendersela, si rivolge contro l'unico bersaglio rimasto disponibile: il sé che lo ha prodotto.

Han colloca questa diagnosi dentro una più ampia "patologia neuronale" del presente, accanto a depressione, disturbo da deficit di attenzione e disturbo borderline di personalità. Sono tutte malattie che a suo giudizio nascono non da un eccesso di negatività e repressione, come le

nevrosi novecentesche analizzate da Freud, ma da un eccesso di positività: possibilità aperte, stimoli da cui non ci si riesce a sottrarre perché nessuna autorità esterna ne pone più il limite.

Alcuni critici trovano la tesi eccessivamente generalizzante, poco attenta alle differenze di classe nell'esposizione reale al burnout, che colpisce in modo sproporzionato proprio i lavori meno autonomi e peggio retribuiti: infermieri, insegnanti, operatori dei call center. Ma resta, nel cuore dell'argomento di Han, un'intuizione che dialoga direttamente con Tokumitsu. Quando il lavoro promette di coincidere con la realizzazione di sé, il suo fallimento non si presenta più come ingiustizia subita, ma come colpa propria.

Murata: il convenience store come identità totale

Nel 2016 la scrittrice giapponese Sayaka Murata pubblica *Konbini ningen* (tradotto in italiano come *La ragazza del convenience store*), un breve romanzo che porta alle estreme conseguenze logiche la domanda su cui questa Parte Sesta si interroga: cosa succede quando il lavoro non è solo parte dell'identità di un individuo, ma la sua totalità?

Keiko Furukura, trentasei anni, lavora ininterrottamente nello stesso convenience store da diciotto anni, dall'epoca universitaria. Non ha avuto altri lavori, non ha relazioni sentimentali, non ha ambizioni di carriera. La sua vita è strutturata interamente dai ritmi del minimarket: i turni, i gesti ripetuti, i suoni, la voce registrata che saluta i clienti all'ingresso. "Quando sento il suono del negozio" dice la protagonista «mi trasformo in un ingranaggio di quel mondo. Il mio corpo si muove con naturalezza.» Keiko non "ama" il proprio lavoro nel senso retorico denunciato da Tokumitsu: non si racconta storie di vocazione, non aspira a diventare manager. Ma fuori dal minimarket non sa chi è. La domanda che il romanzo pone è più radicale di quella dei critici del lavoro: non "lavoriamo troppo?" ma «chi siamo senza lavoro, se è il lavoro stesso ad averci fatto?»

La società intorno a Keiko percepisce la sua dedizione al convenience store come un'anomalia patologica, un fallimento evolutivo. Una donna di trentasei anni dovrebbe volersi sposare, fare carriera, desiderare qualcosa di più. Murata usa questa pressione per capovolgere sottilmente la norma: chi è più alienato, Keiko che trova genuina stabilità in un ruolo che la società svaluta, o chi accetta i percorsi di vita standard senza mai interrogarli? Il romanzo non risponde, ma lascia al lettore l'impressione che la gerarchia tra lavori "degni di identità" e lavori considerati transitori e indegni di una biografia sia meno ovvia di quanto sembri. Keiko è, in fondo, l'erede contemporanea della questione posta da Esiodo sulla "buona eris": il valore di un lavoro lo decide chi lo fa, o la società che lo giudica?

Wenders: Perfect Days, il silenzio come identità

Wim Wenders, nel 2023, porta al cinema la stessa domanda che Murata aveva posto nel romanzo: cosa rimane di un essere umano quando il lavoro che svolge è quello che la società considera più invisibile? Hirayama, il protagonista di *Perfect Days*, pulisce i bagni pubblici di Tokyo. Non è un personaggio marginale che aspira a qualcosa di diverso: è un uomo che ha scelto, o accettato, di essere esattamente quello che è. Ogni mattina si sveglia prima dell'alba, annaffia le piccole piante che coltiva nell'appartamento minuscolo, sale sul furgoncino, inserisce una cassetta, parcheggia, lavora. Nel pomeriggio fotografa le ombre degli alberi con una macchina analogica. La sera legge un libro. Il giorno dopo ricomincia.

Il film ha quasi nessuna trama nel senso convenzionale: è una fenomenologia della ripetizione come forma di vita. Hirayama non è infelice: ha costruito un'esistenza di precisione rituale in cui ogni gesto ha il suo posto e il suo peso. Come Keiko di Murata, ha trovato nell'invisibilità del proprio ruolo una stabilità che la mobilità sociale promessa, e raramente mantenuta, non avrebbe saputo dargli. A differenza di Keiko, però, Hirayama porta con sé il segno di una storia precedente lasciata cadere deliberatamente: una sorella ricca, una famiglia agiata,

un passato che si intuisce e non si spiega. Il suo è, forse, un rifiuto più consapevole: il Bartleby contemporaneo che ha smesso prima di lavorare alla carriera.

Perfect Days è il film che dialoga più da vicino con tutte le domande di questo libro. Il lavoro di Hirayama è socialmente invisibile ma concretamente necessario, esattamente il contrario dei bullshit jobs di Graeber. Il suo rapporto con quel lavoro non è né vocazione romantica né rassegnazione: è qualcosa di più difficile da nominare, una forma di presenza totale nel gesto quotidiano. E la domanda che il film lascia aperta, è questa vita più libera o più ristretta di quelle che lo circondano?, non ha risposta, come non ne ha la domanda con cui si apre questo libro.

Nothomb: la gerarchia come macchina di annullamento

Se Murata mostra un individuo che trova nel lavoro l'unica forma stabile di sé, Amélie Nothomb, nel romanzo autobiografico *Stupore e tremori* (1999), racconta il processo inverso: come un'istituzione lavorativa può sistematicamente smontare un'identità fino a ridurla a nulla. La protagonista, come l'autrice, è una giovane belga assunta da una grande corporation giapponese a Tokyo nel 1990, con il ruolo di traduttrice. Ha competenza, entusiasmo, iniziativa. Queste qualità, nel contesto della gerarchia aziendale giapponese, si rivelano colpe.

Il meccanismo narrativo del romanzo è una discesa. Ogni volta che la protagonista prende un'iniziativa, anche utile, anche generosa, viene punita con una retrocessione. Dall'ufficio della direzione alla contabilità, dalla contabilità al magazzino, fino all'incarico finale di pulire i bagni dell'azienda. La logica della gerarchia giapponese che il romanzo mette in scena è implacabile: l'iniziativa dal basso è per definizione una violazione dell'ordine, perché assume che un inferiore possa avere una visione migliore di un superiore, il che è inconcepibile. Il sistema non

si difende dalla protagonista perché è minacciosa o incompetente: si difende perché lei esiste troppo, visibilmente, oltre il proprio ruolo assegnato.

Quel che Nothomb descrive non è soltanto cultura aziendale giapponese: è la logica estrema di qualcosa che ogni sistema gerarchico tende a produrre, in forme più o meno attenuate. L'identità che il lavoro dovrebbe costruire, nella promessa della Parte Sesta, può essere anche l'identità che il lavoro distrugge, quando l'organizzazione richiede non una persona che lavora, ma una funzione che esegue, interscambiabile, prevedibile, controllabile. Il titolo del romanzo riprende un antico codice di comportamento giapponese in presenza dell'imperatore: ci si prostra, si trema, si è abbagliati. La protagonista ha imparato, alla fine del romanzo, a farlo. Non è la storia di un fallimento: è la storia di come si impara a sparire.

Fisher: realismo capitalista e la privatizzazione del malessere

Nel 2009 il critico culturale britannico Mark Fisher pubblica *Capitalist Realism* (*Realismo capitalista*). Il saggio radicalizza l'intuizione di Marcuse sull'impossibilità di immaginare alternative al sistema vigente, e riprende, nei termini del primo decennio del XXI secolo, la formula di Fredric Jameson e Slavoj Žižek: «È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo.»

Fisher arriva alla diagnosi che qui interessa partendo da un luogo inaspettato: le aule scolastiche britanniche dove insegna, piene di studenti cronicamente depressi, incapaci di concentrazione, diagnosticati con disturbi dell'attenzione o dell'umore. La spiegazione psicologica standard, il disagio come problema individuale da trattare con terapia o farmaci, Fisher la chiama "privatizzazione dello stress": un'operazione ideologica che trasforma problemi strutturali, la precarietà del lavoro, la pressione delle aspettative di prestazione, l'impossibilità di progettare un futuro, in disfunzioni della chimica cerebrale personale. Il

sistema non viene mai messo in discussione: viene curato il paziente che non riesce ad adattarvisi. "Non è mai il capitalismo che è malato" scrive Fisher "sei tu."

Il concetto di "realismo capitalista" non descrive soltanto un'ideologia, ma una condizione percettiva: l'incapacità di immaginare un ordine economico alternativo non come conclusione ragionata, ma come dato esperienziale, vissuto come l'impossibilità di immaginare la fine della forza di gravità. Fisher lo distingue dall'ottimismo del capitalismo: il realismo capitalista non sostiene che il capitalismo funzioni bene, anzi lo riconosce come caotico e ingiusto. Si limita a sostenere, implicitamente, che non c'è alternativa. Questa rassegnazione, interiorizzata soprattutto da chi è cresciuto nel post-1989, produce quella che Fisher chiama "riflessività impotente": la capacità, ampiamente diffusa, di criticare il sistema con il cinismo della cultura pop, senza che questa critica produca nessuna tensione reale verso il cambiamento.

Per il libro che stai leggendo, la rilevanza di Fisher sta in un punto preciso: la stessa riflessività impotente che lui descrive sul piano politico si riproduce, individualmente, nel rapporto col lavoro. Si sa benissimo che i bullshit jobs di Graeber esistono, che la retorica del "fai ciò che ami" di Tokumitsu è un meccanismo di sfruttamento, che il burnout di Han è un fenomeno sistemico. Eppure si continua ad autosfruttarsi, a credere nella propria vocazione, a sentirsi colpevoli del proprio collasso. Fisher, morto suicida nel 2017, aveva capito prima di molti che questo non è irrazionalità individuale: è la forma che prende la razionalità quando il sistema smette di sembrare modificabile.

Smart working: il lavoro che abita la casa

L'ultima trasformazione che questa Parte Sesta deve registrare è insieme la più recente e la più letterale: l'irruzione del lavoro dentro lo spazio domestico. La pandemia di Covid-19 l'ha accelerata in modo drammatico nella primavera del 2020, quando decine di milioni di lavoratori in tutto il mondo si sono trovati, nel giro di poche settimane, a svolgere da casa mansioni pensate per l'ufficio.

Il termine "smart working" è entrato nell'uso corrente italiano con un'accezione spesso più ampia e meno tecnica dell'inglese *remote work* o *telework*, da cui parzialmente si discosta. Promette flessibilità, eliminazione dei tempi di pendolarismo, conciliazione più agevole fra vita professionale e vita familiare.

La promessa contiene, in nuce, una contraddizione che questo libro ha già incontrato. L'orologio e la fabbrica avevano separato fisicamente, per la prima volta nella storia, lo spazio del lavoro dallo spazio della casa, come raccontato da Thompson. Lo smart working ricuce quella separazione, ma non nella forma di un ritorno all'unità preindustriale del focolare domestico come unità produttiva.

Riporta il lavoro in casa mantenendo intatta, anzi spesso intensificando, la disciplina temporale e di prestazione tipica della fabbrica e dell'ufficio novecentesco. Riunioni video scandite al minuto. Strumenti di monitoraggio della produttività installati sui computer aziendali. E l'aspettativa implicita di reperibilità prolungata, proprio perché non esiste più un tragitto fisico che segnali, al datore di lavoro e al lavoratore stesso, l'inizio e la fine della giornata.

Gli studi condotti nei primi anni successivi alla pandemia, fra cui le rilevazioni periodiche dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro, mostrano un quadro ambivalente. Da un lato un effettivo guadagno di tempo e di autonomia per una parte dei lavoratori, soprattutto quelli con responsabilità di cura familiare. Dall'altro un allungamento misurabile dell'orario di lavoro effettivo.

La ragione è che il confine fisico che un tempo proteggeva il tempo libero, la porta dell'ufficio che si chiude alle spalle, è stato sostituito da un confine puramente volontaristico, lasciato all'autodisciplina del singolo. E il contesto culturale descritto da Han rende quell'autodisciplina strutturalmente difficile da esercitare. La casa, che per millenni aveva rappresentato il rifugio dal lavoro, lo spazio del riposo dopo la giornata nei campi o in fabbrica, diventa essa stessa il luogo della prestazione: l'ultimo, più intimo territorio che il lavoro è riuscito a colonizzare.

Nel giugno 2026 la rivista *Science* pubblica uno studio firmato da Emma Harrington, Natalia Emanuel e Amanda Pallais, condotto su oltre cinquecentomila lavoratori americani nell'arco di un quindicennio (2011-2024). Porta la discussione su un terreno diverso da quello, già visto, della disciplina del tempo. Non quanto si lavora da casa, ma cosa si perde, socialmente, lavorandoci.

Il dato più citato è che l'84% di chi lavora in remoto lo fa in solitudine fisica. E che chi vive solo, in coincidenza con il passaggio al lavoro a distanza, registra un calo del benessere mentale del 20% e un aumento del disagio psicologico del 7%.

La spiegazione che gli autori propongono, ripresa in Italia da Alfonso Fuggetta e Sonia Montegiove, richiama un concetto che il politologo Robert Putnam aveva reso celebre nel 2000 in *Bowling Alone*, descrivendo l'erosione del capitale sociale americano nel secondo Novecento. L'ufficio, sostengono, non era soltanto il luogo della prestazione lavorativa: funzionava, come sottoprodotto non programmato della copresenza quotidiana, da principale fucina di nuove amicizie adulte. Il lavoro da remoto ha ottimizzato l'unica variabile che la sua progettazione aveva in mente, il tempo e i costi dello spostamento, e nel farlo avrebbe smantellato senza accorgersene un'infrastruttura sociale che nessuno aveva mai progettato deliberatamente. La si scopre solo nel momento in cui viene a mancare.

È una tesi che merita la stessa cautela che questo libro ha riservato a ogni narrazione capace di redimere troppo facilmente il lavoro, qui sotto le spoglie non della vocazione ma della socialità. L'ufficio che Putnam, Fuggetta e Montegiove descrivono come fucina di legami è anche, da sempre, il luogo in cui si concentrano gerarchie non scelte, conflitti di potere, e talvolta forme sistematiche di sopraffazione.

Lo psicologo del lavoro Heinz Leymann, già negli anni Ottanta, ne battezzò una: il *mobbing*, la persecuzione psicologica reiterata da parte di superiori o colleghi, resa possibile proprio da quella stessa copresenza fisica quotidiana che lo studio su *Science* rimpiange.

La socialità imposta dalla compresenza non è di per sé più sana della solitudine imposta dalla distanza. È semplicemente un rischio diverso, distribuito in modo diseguale a seconda della posizione che si occupa nella gerarchia, del genere, del potere contrattuale di ciascuno. Perdere l'ufficio significa, per qualcuno, perdere legami preziosi mai cercati altrove. Per qualcun altro significa sottrarsi, finalmente, allo sguardo di chi quella stessa prossimità aveva imparato a usare come arma. Anche qui, come altrove in questo libro, non c'è una risposta che valga per tutti.

Parte Settima: I critici, l'elogio del non-lavoro

Bartleby: "I would prefer not to"

Nel 1853 Herman Melville pubblica su *Putnam's Magazine* un racconto breve intitolato *Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street* (*Bartleby lo scrivano*). Vi introduce la risposta al lavoro più radicale mai formulata nella letteratura mondiale, e non in un trattato politico o in un manifesto, ma nella voce di un impiegato di Wall Street.

La formula di Bartleby, "I would prefer not to", preferisco di no, è diventata una delle citazioni più discusse della letteratura del XIX secolo. Non un rifiuto arrabbiato, non una rivendicazione, non un programma alternativo. Soltanto una preferenza, espressa con cortesia assoluta, che si estende progressivamente a ogni compito assegnato, poi a ogni azione necessaria alla sopravvivenza, fino alla morte.

Il narratore del racconto è il datore di lavoro di Bartleby, un avvocato benestante di Manhattan, uomo ragionevole e benevolo, che non riesce a capire né a ignorare il comportamento del suo impiegato. Quando Bartleby smette di lavorare, il narratore cerca di convincerlo, poi di licenziarlo, poi addirittura di traslocare lo studio in un'altra sede, pur di liberarsi di quella presenza. Ma Bartleby rimane. Il racconto ha la struttura di un paradosso: la passività totale si rivela, contro ogni logica, impossibile da neutralizzare. Il "no" di Bartleby non aggredisce

il sistema, non lo contesta teoricamente, non propone niente di meglio: lo ignora semplicemente, con una calma che il sistema non ha strumenti per gestire.

Melville scriveva nell'anno in cui la costruzione del capitalismo americano era in piena accelerazione, con Wall Street già cuore finanziario del paese. Il racconto vive di questa ambiguità geografica: Bartleby non è un operaio che si oppone a un padrone, ma un impiegato in un ufficio legale, precursore del lavoratore cognitivo moderno.

La critica ha letto nel racconto una metafora della condizione dello scrittore nel mercato editoriale, un autoritratto di Melville dopo il fallimento commerciale di *Moby Dick*. Ma la portata del testo è più ampia. Bartleby è il prototipo di ogni rifiuto del lavoro che non aspira a sostituirlo con qualcosa, ma semplicemente a sottrarsene. Prima di Lafargue, prima di Russell, prima di Graeber: non vuole tre ore di lavoro invece di dodici, non vuole ozio fecondo, non vuole un'economia post-bullshit. Vuole soltanto non farlo.

Oblomov: l'oblomovismo

Sei anni dopo Bartleby, nel 1859, lo scrittore russo Ivan Goncarov pubblica il romanzo *Oblomov*, che dà alla letteratura mondiale un secondo archetipo del non-lavoro, diverso dal primo quanto la Russia imperiale è diversa da Wall Street. Ilya Ilyich Oblomov è un giovane nobile russo di trentadue anni che, nelle prime cento pagine del romanzo, non riesce ad alzarsi dal letto. Non è malato. Non è in lutto. Ha semplicemente smesso di trovare ragioni sufficienti per farlo.

Oblomov non è Bartleby. Bartleby rifiuta attivamente, con quella formula cortese e inesorabile che paralizza chi la riceve. Oblomov non rifiuta nemmeno: non arriva a rifiutare, perché per rifiutare bisognerebbe già aver deciso di fare qualcosa. Il suo è un'inerzia strutturale, un'incapacità di passare dal desiderio all'azione che Goncarov mostra senza condannarla e senza glorificarla, con un realismo psicologico straordinariamente moderno. Oblomov non è stupido: è lucidissimo

sulle proprie mancanze, le analizza, le rimpiange, progetta di correggerle domani. Ma "domani", nel suo orizzonte mentale, è un luogo permanente e irraggiungibile. Il contrasto con il suo amico d'infanzia Stoltz, tedesco-russo, industrioso, efficiente, instancabile, uomo fatto a immagine dell'etica protestante descritta da Weber, è il vero motore narrativo del romanzo: due modi di stare al mondo, due risposte incompatibili alla stessa domanda su cosa giustifichi l'azione umana.

Il critico russo Nikolaj Dobrolyubov, in un saggio del 1859 diventato fondamentale per la ricezione del romanzo, coniò il termine "oblomovismo" (*oblomovshchina*) per designare una malattia sociale: l'incapacità della nobiltà russa di adattarsi alla modernità, di trasformare le intenzioni in azioni, di smettere di rimandare. Goncarov non sembrava però condannare senza riserve: Oblomov ha qualità, generosità d'animo, capacità di amare, che Stoltz con tutta la sua produttività non possiede. La domanda che il romanzo lascia aperta è se la società che avanza sotto i piedi di Oblomov stia davvero migliorando, o se stia soltanto accelerando. È una domanda che si fa più acuta leggendo il romanzo dopo Keynes, dopo Han, dopo Fisher: la produttività incessante di Stoltz non sembra, alla distanza, meno patetica dell'inazione di Oblomov. Sembra soltanto più frenetica.

Lafargue: Il diritto alla pigrizia

Nel 1880, dall'esilio, Paul Lafargue scrive *Le droit à la paresse* (*Il diritto alla pigrizia*), che esce a puntate su *L'Égalité*; lo riprenderà e amplierà tre anni dopo nel carcere di Sainte-Pélagie, per l'edizione in opuscolo. Genero di Karl Marx e militante socialista franco-cubano, firma il pamphlet più dissacrante mai prodotto dalla tradizione marxista nei confronti del lavoro stesso.

Il suo bersaglio polemico non è il capitalismo in quanto sistema di sfruttamento, l'argomento ordinario della critica socialista. È qualcosa di più sottile e, ai suoi occhi, più pericoloso: "lo strano fanatismo del

lavoro" che si è impadronito tanto dei capitalisti quanto degli stessi operai, trasformando in virtù morale ciò che dovrebbe restare una necessità da minimizzare.

«Una strana follia possiede le classi operaie delle nazioni in cui regna la civiltà capitalistica» scrive Lafargue nelle prime righe del pamphlet «Questa follia è l'amore del lavoro, la passione moribonda del lavoro, spinta fino all'esaurimento delle forze vitali dell'individuo e della sua progenie.»

È un rovesciamento polemico della retorica del lavoro come dignità. Secondo Lafargue il movimento operaio dell'Ottocento l'aveva interiorizzata senza accorgersi di ripetere, in chiave laica, la stessa struttura di sacrificio che il cristianesimo aveva predicato per secoli. Al posto della rivendicazione delle otto ore, che pure non disconosce, ne propone una assai più radicale: la giornata di tre ore. Sufficiente, sostiene, a garantire l'abbondanza in una società dove la produttività delle macchine fosse messa al servizio del tempo libero collettivo e non dell'accumulo privato.

Il pamphlet è scritto con un'ironia tagliente che richiama più Voltaire che Marx. Ebbe un successo editoriale immediato e duraturo, tradotto in oltre una dozzina di lingue entro la fine del secolo. Ma rimase ai margini del canone marxista ortodosso, imbarazzato da un testo che irride apertamente l'etica del lavoro proletario invece di limitarsi a denunciarne lo sfruttamento.

È il primo, e per molti versi il più radicale, di una linea di pensiero che questa Parte Settima ricostruisce. Non la richiesta di un lavoro più giusto, ma la messa in discussione del valore stesso che la modernità, di destra come di sinistra, ha attribuito al lavoro in quanto tale.

Russell: Elogio dell'ozio

Nel 1932 l'Europa affonda nella Grande Depressione, e la disoccupazione di massa rende la questione del lavoro più urgente che mai. Il filosofo e matematico Bertrand Russell pubblica *In Praise of Idleness*

(*Elogio dell'ozio*), un saggio che riprende con toni più pacati, ma non meno radicali di Lafargue, la stessa convinzione di fondo: la società moderna ha sopravvalutato il lavoro per ragioni che non hanno più alcuna giustificazione tecnica.

"Credo che ci sia troppo lavoro nel mondo" scrive Russell nella prima riga del saggio «e che si faccia un danno immenso predicando la dottrina secondo cui il lavoro sarebbe virtuoso.»

L'argomento centrale di Russell è economico prima ancora che morale. Già nel 1932 la produttività tecnologica permette di soddisfare i bisogni materiali della popolazione con un numero di ore lavorative molto inferiore a quello effettivamente praticato. La persistenza della giornata lavorativa piena non risponde quindi più a una necessità produttiva, ma a un meccanismo di controllo sociale e di distribuzione del potere.

Russell propone, con understatement tipicamente inglese, la giornata di quattro ore come misura sufficiente a mantenere la piena occupazione e la piena produzione. Il resto del tempo andrebbe a ciò che considera le attività davvero degne di un essere civile: lo studio, l'arte, la conversazione, la cura dei figli, la contemplazione disinteressata del mondo.

Russell dedica una parte significativa del saggio a smontare l'argomento morale contro l'ozio, più che quello economico. È l'idea, ereditata in parte proprio dall'etica protestante descritta da Weber, che il tempo libero corrompa il carattere e che solo la fatica costante tenga l'uomo onesto.

Al contrario, sostiene Russell, è proprio la classe agiata, quella che storicamente ha goduto di ozio in abbondanza, ad aver prodotto la quasi totalità delle civiltà, dell'arte, della scienza e della filosofia che la storia ricorda. Il problema non è l'esistenza dell'ozio: è il fatto che sia stato per millenni un privilegio di pochi, sottratto al lavoro forzato di molti. Democratizzare l'ozio, non abolirlo, è la sua proposta. È un'eco

diretta, formulata nel linguaggio asciutto della filosofia analitica, della stessa intuizione che due anni prima aveva trovato, nella penna di un economista inglese, una formulazione ancora più influente.

Keynes: le possibilità economiche dei nostri nipoti

Il 1930, due anni prima del saggio di Russell, vede la pubblicazione del saggio che il Prologo di questo libro ha già anticipato: *Economic Possibilities for our Grandchildren* (*Possibilità economiche per i nostri nipoti*) di John Maynard Keynes. Conviene tornarci ora con maggiore profondità. La previsione è sbagliata nella lettera ma profetica nella struttura del problema che pone, ed è il ponte logico che lega l'intera tradizione critica raccolta in questa Parte Settima.

Keynes distingue due categorie di bisogni umani: quelli assoluti, che proviamo indipendentemente dalla condizione altrui, e quelli relativi, che proviamo solo se la loro soddisfazione ci pone al di sopra, ci fa sentire superiori, ai nostri simili. I primi, sostiene Keynes, sono saziabili. Oltre una certa soglia di reddito, smettiamo di desiderarne di più. I secondi, al contrario, sono per definizione insaziabili, perché si rincorrono a vicenda in una competizione di status che non ha mai fine. La previsione di Keynes, la settimana lavorativa di quindici ore entro il 2030, presuppone implicitamente che la crescita della ricchezza materiale finisca per saziare anche i bisogni relativi, una volta che la scarsità assoluta sia stata sconfitta dal progresso tecnico.

È esattamente questo presupposto a essersi rivelato falso. E l'errore di Keynes, con il senno di un secolo, è più interessante della sua previsione corretta sulla crescita della produttività. I bisogni relativi non si sono affatto saziati con l'aumento della ricchezza: si sono moltiplicati, alimentati da un'industria pubblicitaria e da una cultura del consumo che Keynes, scrivendo nel 1930, non poteva ancora osservare nella sua piena maturità.

Keynes stesso, con una lucidità che il resto del saggio non sempre mantiene, intuiva il rischio. Prevedeva che l'umanità, liberata dalla necessità economica, avrebbe attraversato "una crisi psicologica universale", non sapendo più come occupare il tempo libero conquistato, assuefatta per millenni a misurare il proprio valore attraverso il lavoro. Quella crisi, non la quindicesima ora settimanale, è la vera eredità del saggio di Keynes. Ed è precisamente la crisi che Byung-Chul Han, ottant'anni più tardi, diagnosticherà sotto il nome di società della prestazione.

Barlow e il Partito del Tempo Libero: il tempo libero come diritto nell'era delle macchine pensanti

Sessantacinque anni dopo Keynes, nell'ottobre 1995, la rivista *Wired* pubblica nel suo numero speciale "Scenarios" il *Leisure Party Manifesto*, manifesto del "Partito del Tempo Libero". Lo firma John Perry Barlow, lo stesso cofondatore della Electronic Frontier Foundation che pochi mesi più tardi avrebbe scritto la *Dichiarazione d'indipendenza del Cyberspazio*.

È scritto nella forma parodica e insieme militante del manifesto politico ottocentesco, e si apre rovesciando apertamente l'incipit del *Manifesto del Partito Comunista*: «Uno spettro si aggira per il mondo, lo spettro del tempo libero. Tutte le grandi potenze si sono accordate contro di esso: papi e presidenti, banchieri e sindacalisti, catene di hamburger e ambientalisti.»

L'argomento di Barlow innesta sulla tradizione di Lafargue, Russell e Keynes una variabile che nessuno dei tre poteva avere a disposizione: l'intelligenza delle macchine. "Nell'Era delle Macchine Pensanti" scrive Barlow «il tempo libero non è più un privilegio, è un diritto umano fondamentale.»

Keynes aveva affidato alla crescita della produttività industriale la liberazione futura dal lavoro. Barlow, scrivendo nel pieno dell'espansione di internet e della prima informatica diffusa, individua nel calcolo automatizzato e nell'elaborazione algoritmica il compimento di quella stessa promessa, ormai tecnicamente alla portata: «Se le macchine e i computer vogliono lavorare, lasciate che facciano!»

Il tono del manifesto resta deliberatamente paradossale, a metà fra il pamphlet politico e il gioco controculturale tipico della *Wired* di quegli anni. Barlow invita i lettori a "fare un pisolino". Capovolge il motto "Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!" in «Lavoratori di tutto il mondo, aderite al Partito del Tempo Libero! Riposate!». E propone un'immagine memorabile: la civiltà umana paragonata ai leoni che oziano, ai gabbiani che si lasciano portare dal vento, ai delfini che giocano negli oceani, come per suggerire che il diritto al riposo non sia un'invenzione politica recente ma un imperativo naturale che solo la specie umana, fra tutte, ha smarrito.

Letto oggi, alla luce del dibattito sull'intelligenza artificiale generativa, il manifesto di Barlow appare meno una boutade californiana e più un'anticipazione precoce di una domanda che il libro affronterà nelle sue conclusioni. Cosa succede al senso che attribuiamo al lavoro, quando le macchine diventano davvero capaci di farlo al posto nostro?

Graeber: i bullshit jobs

Nell'agosto 2013 l'antropologo David Graeber pubblica sulla rivista *Strike!* un breve saggio intitolato *On the Phenomenon of Bullshit Jobs*. Diventa virale online in poche settimane, e Graeber lo svilupperà cinque anni più tardi nel libro *Bullshit Jobs: A Theory* (2018; l'edizione italiana, Garzanti, mantiene il titolo inglese).

La tesi rovescia l'angolo di attacco di tutta la tradizione precedente. Non si tratta più di chiedere meno ore di lavoro in generale, come Lafargue, Russell e Keynes. Si tratta di osservare che una quota enorme del lavoro oggi esistente, secondo i sondaggi che Graeber cita fino al

40% della forza lavoro nei paesi avanzati, è percepita dagli stessi lavoratori che la svolgono come del tutto priva di senso e di utilità sociale.

Graeber definisce un "bullshit job" come «una forma di occupazione salariata talmente priva di senso, superflua o dannosa che persino il lavoratore che la svolge non riesce a giustificarne l'esistenza, sebbene si senta obbligato, come parte delle condizioni di impiego, a fingere che non sia così.»

Ne distingue cinque tipologie ricorrenti. Gli "scagnozzi" (*flunkies*), che esistono solo per far sentire importante qualcun altro. I "manigoldi" (*goons*), che svolgono compiti aggressivi necessari solo perché altri li svolgono a loro volta, come gran parte della pubblicità e del lobbismo. I "tappabuchi" (*duct tapers*), che risolvono problemi che un'organizzazione meglio progettata non dovrebbe avere. I "compilatori di scartoffie" (*box tickers*), che producono documentazione il cui unico scopo è dimostrare che qualcosa è stato fatto. E i "supervisori di supervisori" (*taskmasters*), la cui unica funzione è assegnare lavoro ad altri che ne avrebbero potuto fare a meno.

L'osservazione più scomoda di Graeber riprende e capovolge l'argomento marxista classico sull'alienazione. I lavori che Marx descriveva erano sfruttati ma manifestamente utili; questi alienano proprio perché la loro inutilità è percepita dal lavoratore stesso. Ne deriva una sofferenza psicologica specifica che Graeber chiama "violenza spirituale": non lo sfruttamento di una capacità produttiva reale, ma lo spreco quotidiano, retribuito e socialmente accettato, del tempo e dell'intelligenza di un essere umano.

Graeber nota inoltre un paradosso che farà discutere economisti e sociologi. I mestieri socialmente più utili, infermieri, insegnanti, netturbini, sono sistematicamente i meno retribuiti. I bullshit jobs meglio pagati si concentrano invece nella finanza, nelle relazioni pubbliche, nella consulenza aziendale. Il mercato del lavoro contemporaneo, suggerisce Graeber, non remunera l'utilità sociale ma la prossimità al potere decisionale.

Coin: le grandi dimissioni

Nella primavera del 2021, mentre il mondo usciva faticosamente dalla fase acuta della pandemia, gli uffici delle risorse umane americani cominciarono a registrare un fenomeno senza precedenti. Milioni di lavoratori si dimettevano simultaneamente, non per un'altra offerta di lavoro, ma semplicemente per smettere.

Nel 2021, secondo il Bureau of Labor Statistics, quarantasette milioni di americani lasciarono volontariamente il proprio impiego: il dato più alto mai registrato. I media anglofoni battezzarono il fenomeno *The Great Resignation*, e le spiegazioni si moltiplicarono. Burnout post-pandemico. Riassetto delle priorità. L'aumento del risparmio forzato durante i lockdown, che permetteva di aspettare.

La sociologa italiana Francesca Coin, nel saggio *Le grandi dimissioni* (2023), propone un'interpretazione strutturale al posto di quella psicologica. Le grandi dimissioni non sono un episodio anomalo, scrive: sono il punto in cui una tensione decennale è diventata visibile. Non una crisi del lavoro, ma una crisi del contratto sociale sul lavoro.

Ciò che i lavoratori stavano rifiutando, per milioni di persone contemporaneamente e senza coordinazione, non era questo o quel datore di lavoro. Era un insieme di condizioni che la pandemia aveva reso insostenibili, o troppo visibili per essere ancora tollerate: la sorveglianza algoritmica, la reperibilità permanente, la pressione di prestazione descritta da Han, la colonizzazione del tempo libero, la promessa di mobilità sociale che per molte generazioni non si era mai avverata.

Coin colloca le grandi dimissioni nell'orizzonte più lungo di questo libro: non un fenomeno nuovo, ma la più recente manifestazione dell'oscillazione antica tra lavoro come pena e lavoro come vocazione. Chi si dimette in massa non sta scegliendo il polo opposto della vocazione: sta rifiutando entrambi i poli, la pena e la vocazione, insieme. Non dice "questo lavoro non mi realizza abbastanza", come vorrebbe il registro della passione. Dice qualcosa di più semplice e di più antico,

qualcosa di simile a ciò che Bartleby aveva detto quasi due secoli prima, questa volta non come gesto solitario e incomprensibile ma come atto collettivo, statisticamente documentato: "Preferirei di no."

Suzman: lavorare meno, da sempre

A chiudere il cerchio aperto in apertura di questo libro torna, nel 2020, l'antropologo sudafricano James Suzman con *Work: A Deep History, from the Stone Age to the Age of Robots* (*Lavorare: una storia profonda, dall'età della pietra all'età dei robot*).

Suzman ha trascorso decenni di ricerca sul campo presso i Ju/'hoansi della Namibia, lo stesso popolo i cui dati etnografici avevano alimentato, mezzo secolo prima, le tesi di Marshall Sahlins discusse nella Parte Prima. Riprende e aggiorna quell'eredità con strumenti antropologici ed etologici più sofisticati, estendendo lo sguardo dalla preistoria umana fino alle prospettive aperte dall'automazione contemporanea.

Il contributo più originale di Suzman è concettuale. Distingue l'energia che gli organismi viventi spendono per procurarsi e trasformare risorse, che chiama semplicemente "lavoro" in senso biologico ed esteso a tutte le forme di vita, dal significato culturale specifico che la nostra specie ha attribuito a quell'attività a partire dalla rivoluzione agricola, circa diecimila anni fa.

Per Suzman è precisamente l'agricoltura, e non l'industrializzazione, il punto di svolta decisivo. La possibilità di accumulare un surplus alimentare immagazzinabile introduce per la prima volta nella storia della specie la scarsità artificiale, la competizione per le risorse accumulate, la gerarchia sociale fondata sul possesso. E con esse l'ansia da lavoro che le società di cacciatori-raccoglitori, vivendo alla giornata in un'economia di immediato ritorno, semplicemente non conoscevano.

La conclusione di Suzman dialoga direttamente con l'intera traiettoria di questa Parte Settima, da Lafargue a Graeber. Per la maggior parte della sua storia evolutiva la specie umana ha lavorato assai meno di

quanto lavora oggi, e l'automazione contemporanea promette, almeno in teoria, di restituirci quel margine di tempo. L'ostacolo principale a una sua redistribuzione equa non è più tecnico, come pensava Keynes: è culturale e politico.

È un'eredità di diecimila anni di pensiero della scarsità, che continua a strutturare le nostre istituzioni anche quando la scarsità materiale, almeno per una parte crescente del pianeta, ha cessato di essere la condizione reale in cui viviamo. È la stessa domanda con cui si era aperto questo libro, posta ora su scala planetaria. Avendo i mezzi tecnici per lavorare meno, perché continuiamo, da cacciatori-raccoglitori diventati impiegati e poi lavoratori della conoscenza, a non riuscire a fermarci?

Epilogo: Il lavoro che resta

Si torna al versetto da cui tutto era partito: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane.» Lette oggi, dopo aver attraversato i cacciatori-raccoglitori di Sahlins, i monaci di Benedetto, gli operai di Marx e Ford, i bullshit jobs di Graeber, quelle parole non sembrano più soltanto una condanna.

Sembrano anche, loro malgrado, una promessa che la cultura occidentale ha continuamente tentato di mantenere: che la fatica significhi qualcosa, che produca non solo pane ma anche identità, dignità, persino salvezza. È proprio questa duplicità, mai sciolta, a spiegare perché il lavoro continui a occupare un posto sproporzionato nella vita di una specie che, tecnicamente, potrebbe da tempo lavorare meno.

Il lavoro dà, lo si è visto pagina dopo pagina. Dà di che vivere, certo. Ma dà anche struttura al tempo, riconoscimento sociale, occasioni di apprendimento e di relazione. Nei casi migliori dà persino quella forma di assorbimento gioioso che gli psicologi chiamano *flow*, e che né Esiodo né Calvino avrebbero saputo nominare ma che entrambi, a modo loro, intuivano.

Il lavoro toglie, lo si è visto altrettanto. Toglie tempo che potrebbe andare altrove. Toglie salute quando la disciplina del corpo si fa eccessiva. Toglie senso quando si riduce a gesto vuoto sulla catena di montaggio o a casella da spuntare in un bullshit job. E toglie, nella sua forma più recente e più insidiosa, perfino il confine fisico fra sé e il proprio mestiere.

Questo libro non ha cercato di pesare i due piatti della bilancia per stabilire quale prevalga. Lo avrebbe potuto fare solo tradendo ciò che la sua stessa ricerca ha mostrato. Il rapporto fra l'essere umano e la fatica non è un problema da risolvere una volta per tutte: è un'oscillazione strutturale, ripetuta in epoche, culture e linguaggi diversissimi fra loro, dal mito di Esiodo al manifesto di Barlow, sempre fra lo stesso polo, il lavoro come pena, e il suo opposto, il lavoro come luogo del sé.

Nessuna delle voci raccolte in queste pagine, Lafargue o Weber, Calvino o Graeber, ha avuto l'ultima parola. Perché nessuna l'ha mai davvero avuta, in nessun secolo.

Resta un'ultima immagine, presa non da un testo sacro né da un trattato di filosofia, ma dal gesto più semplice che esista: la mano che si passa sulla fronte, dopo uno sforzo, e ne raccoglie il sudore. È un gesto antico quanto la specie, anteriore a ogni teologia e a ogni economia che abbiano provato a interpretarlo. Non dice se quel sudore sia una colpa o un dono. Dice solo che è stato versato, e che qualcuno, alzando lo sguardo dal proprio lavoro, si è fermato un istante a sentirlo scorrere.

Testi di riferimento

Prima del lavoro: antropologia e mondo antico

Marshall Sahlins, *La società opulenta originaria* (Stone Age Economics), 1972
Esiodo, *Le opere e i giorni*, VII sec. a.C.
Aristotele, *Politica*, IV sec. a.C.
Marco Tullio Cicerone, *I doveri* (De Officiis), 44 a.C.
James Suzman, *Lavorare: una storia profonda, dall'età della pietra all'età dei robot* (Work: A Deep History, from the Stone Age to the Age of Robots), 2020

La tradizione biblica e religiosa

Bibbia, Genesi e Qohelet (Ecclesiaste)
Paolo di Tarso, *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, I sec. d.C.
Detti dei Padri (Pirkei Avot), II-III sec. d.C.
Talmud babilonese, trattato Kiddushin
Benedetto da Norcia, *Regola*, 529 ca.

La vocazione protestante

Martin Lutero, traduzione tedesca della Bibbia e scritti sul *Beruf*, 1520 ca.
Giovanni Calvino, *Istituzione della religione cristiana* (Institutio Chri-

stianae Religionis), 1536
Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus), 1904-1905
Amy Wrzesniewski e Jane E. Dutton, «Crafting a Job: Revisioning Employees as Active Crafters of Their Work», in *Academy of Management Review*, 2001

La disciplina industriale

Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni* (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations), 1776
Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844), pubblicati nel 1932
Karl Marx, *Il Capitale* (Das Kapital), 1867
E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", in *Past & Present*, 1967
Frederick Winslow Taylor, *L'organizzazione scientifica del lavoro* (The Principles of Scientific Management), 1911
Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, 1933
Fritz J. Roethlisberger e William J. Dickson, *Management and the Worker*, 1939
Harry Braverman, *Lavoro e capitale monopolistico* (Labor and Monopoly Capital), 1974
Charlie Chaplin, *Tempi moderni* (Modern Times), film, 1936
Aldous Huxley, *Il mondo nuovo* (Brave New World), 1932

Diritto e cittadinanza

William Beveridge, *Social Insurance and Allied Services* (Rapporto Beveridge), 1942
Ken Loach, *Io, Daniel Blake* (I, Daniel Blake), film, 2016
Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, Organizzazione delle Nazioni Unite, 1948
Costituzione della Repubblica Italiana, 1948
Leone XIII, *Rerum Novarum*, 1891

Identità, automazione e tempo libero

Herman Melville, *Bartleby lo scrivano* (Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street), 1853
Ivan Goncarov, *Oblomov*, 1859
Paul Lafargue, *Il diritto alla pigrizia* (Le droit à la paresse), 1880
Bertrand Russell, *Elogio dell'ozio* (In Praise of Idleness), 1932
John Maynard Keynes, *Possibilità economiche per i nostri nipoti* (Economic Possibilities for our Grandchildren), 1930
Heinrich Böll, *Aneddoto con effetto deprimente sulla morale del lavoro* (Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral), 1963; in *Il nano e la bambola*, trad. it. di Italo Alighiero Chiusano, Einaudi, 1974
Ivan Illich, *Lavoro-ombra* (Shadow Work), 1981
John Perry Barlow, *Manifesto del Partito del Tempo Libero* (The Leisure Party Manifesto), in *Wired Scenarios* 1.01, 1995, trad. it. di Giovanni Martini
Amélie Nothomb, *Stupore e tremori* (Stupeur et Tremblements), 1999
Miya Tokumitsu, *Fai ciò che ami: e altre bugie sul successo e la felicità* (Do What You Love: And Other Lies About Success and Happiness), 2015
Alex Rosenblat, *Uberland: How Algorithms Are Rewriting the Rules of Work*, 2018
Herbert Marcuse, *Eros e civiltà* (Eros and Civilization), 1955
Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione* (One-Dimensional Man), 1964
Byung-Chul Han, *La società della stanchezza* (Müdigkeitsgesellschaft), 2010
Mark Fisher, *Realismo capitalista* (Capitalist Realism), 2009
Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, 2000
Emma Harrington, Natalia Emanuel e Amanda Pallais, studio su lavoro da remoto, isolamento e benessere mentale, in *Science*, 2026
Alfonso Fuggetta e Sonia Montegiove, «Ci piaceva il remote work. Poi abbiamo guardato i dati.», *A bassa voce* (Substack), 2026
Heinz Leymann, *Mobbing: Psychoterror am Arbeitsplatz und wie*

man sich dagegen wehren kann, 1993
Sayaka Murata, *La ragazza del convenience store* (Konbini ningen), 2016
Wim Wenders, *Perfect Days*, film, 2023
David Graeber, *Bullshit Jobs: A Theory*, 2018
Francesca Coin, *Le grandi dimissioni*, 2023

Nella stessa collana

1. *Il Golem — Argilla e Parola*
2. *Abitare la Soglia — Una cartografia della coscienza*
3. *Errare — Mito e Spazio del Labirinto*
4. *Il Luogo Comune — Viaggiare nell'Epoca della Sua Riproducibilità*
5. *Causalità e Sincronicità — Una problematizzazione senza tesi*
6. *Vendere il Cielo — La Pubblicità come Paesaggio Totale*
7. *La Natura non Esiste — Una storia culturale dell'ambiente*
8. *La Piazza Privata — Media dal basso, proprietà dall'alto*

L'autore

Giovanni Martini, sociologo, vive in Trentino sull'Altopiano di Pine'. Lettore onnivoro con una predilezione per la narrativa speculativa, la filosofia e la scienza, coltiva da sempre la ricerca di connessioni tra discipline distanti: fisica e coscienza, Oriente e Occidente, mito e tecnologia. Preferisce le tensioni irrisolte alle sintesi facili. La *Collana Erranze* è il luogo in cui raccoglie questi sconfinamenti.